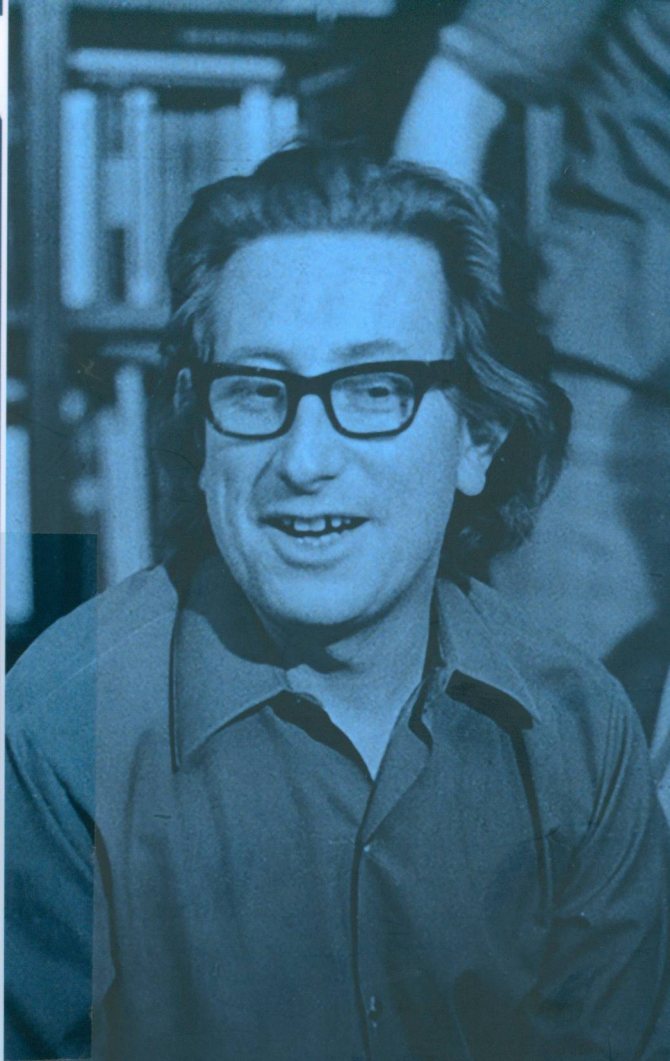
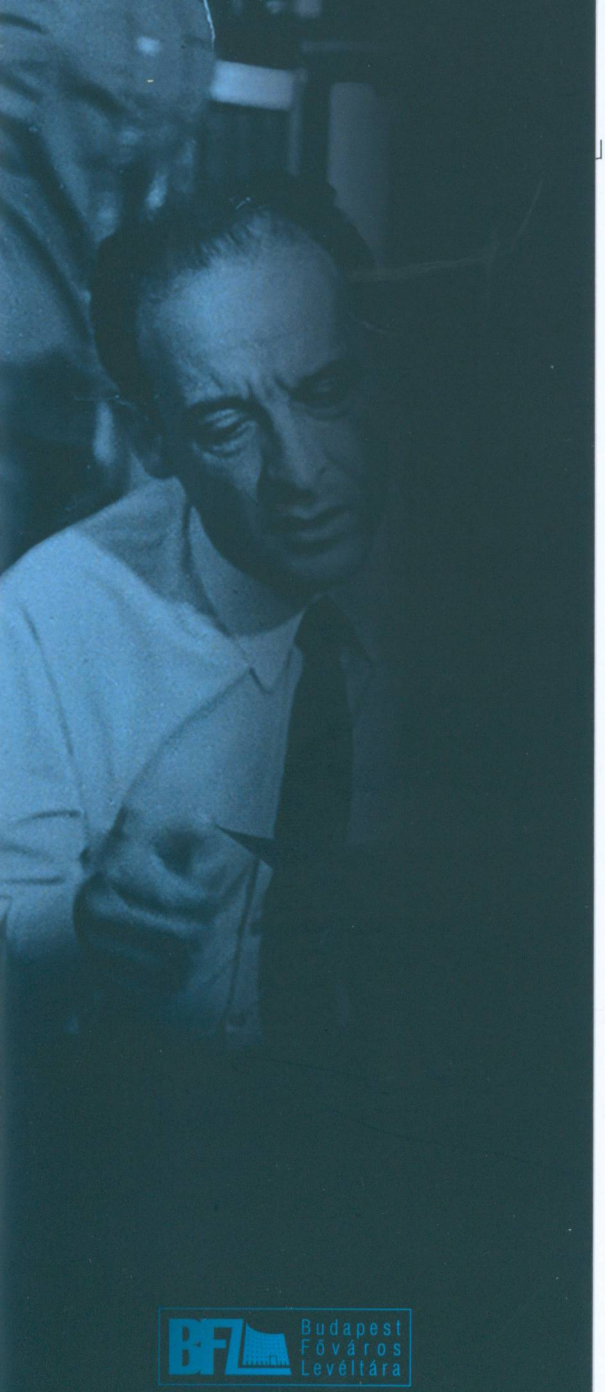


Vajda Mihály

SZEMBESÜLÉS

Beszélgetés Lukács György Budapesti Iskolájáról



Budapest Főváros Levéltára

X 371548

Vajda Mihály

Szembesülés

Beszélgetés Lukács György Budapesti Iskolájáról

Készítette
Kardos András (1984)

Közreműködött
Nagy Jenő

Szerkesztette és a jegyzeteket összeállította
Szücs László Gergely

Budapest 2025

BIA Budapesti Iskola Archívum

A kötet kiadását támogatta
Budapest Főváros Önkormányzata

BUDAPEST

A képek forrása
Vajda Mihály (Balla Demeter felvétele)
Budapest Főváros Levéltára

A „Budapesti Iskola" összejövetel a '70-es években
(Balla Demeter felvétele)
Budapest Főváros Levéltára

X371548

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 8.

Sorozatszerkesztő
Szücs László Gergely

Sorozat- és borítóterv
Szabó Ferenc

Nyomdai előkészítés
Demeter Györgyi

SZTE Klebelsberg Könyvtár
J001463587

Budapest Főváros Levéltára

Kiadja Budapest Főváros Levéltára
Felelős kiadó dr. Kenyeres István főigazgató
Nyomta és kötötte az OOK-Press Nyomda Kft., Veszprém
Felelős vezető Szathmáry Attila ügyvezető
ISBN 978-615-5635-32-8
ISSN 3058-0722

Tartalomjegyzék

Szücs László Gergely: Szerkesztői előszó 7

Kardos András: A hiány és a pince
(Élőszó helyett) 15

Vajda Mihály: Szembesülés 33

A kritika lehetősége 33
A szocializmus és Kelet-Európa 39
A Lukács-iskola gondolati magja 50
Individuum és önmegvalósítás 63
A Lukács-iskola és a kritikai magatartás 75
Lukács és a párt 85
A reformkommunizmus mint alternatíva 96
A szétválás 117

Hivatkozott irodalom 125

Névjegyzék 133

Szerkesztői előszó

Szücs László Gergely

Vajda Mihály, a Budapesti Iskola utolsó képviselője 2023 januárjában azzal keresett meg, hogy a pincéjében lévő terjedelmes iratanyagát a Budapest Főváros Levéltárában alakuló Budapesti Iskola Archívum gyűjteményében letétbe helyezné. Ebben az időszakban Vajda Misu és Forczek Ákos, az ELTE kiváló fiatal filozófiatörténésze egy „beszélgetőkönyvön" dolgoztak – a Lukács tanítványok szövegeinek közös olvasásával, többórás beszélgetések során szerették volna feltárni a Budapesti Iskola történetét. Közös munkájuk eredményeképp már több értékes dokumentum előkerült a pincéből. Misu és Ákos ekkor ajánlotta figyelmembe e kis kötet alapjául szolgáló, valaha (ekkor még csak vélhetően) Kardos András által készített interjú kéziratát. Az iratok, így ez a legépelt beszélgetés is 2023 februárjában kerültek a levéltárba. Ezután az iratgyűjtemény gondozójaként több délutánt töltöttem Misunál, akivel beszélgettem az előkerült dokumentumokról. Sajnos csak néhányról, és talán nem is mindig alaposan. Azt hittük, még rengeteg idő áll rendelkezésünkre. Én nem készítettem „strukturált" interjút Misuval, de több beszélgetésünket rögzítettük.

A Lukács-iskoláról szóló interjú születésének körülményeire, időpontjára Misu nem emlékezett. Utólag nem lehet eldönteni, mikor jöhetett rá, hogy egy ilyen interjúszöveg a birtokában van, ahogyan – az interjú kalandos sorsának fényében – azt se, hogyan lehetséges, hogy hosszú évekre elfeledkezett róla: a barátai számára minden bizonnyal nagyon fontos dokumentum másolata rendelkezésére áll. Érdekelte az egykor készült interjú tartalma, ugyanakkor tartott tőle, hogy negyven évvel korábban „őrültségeket" vagy „naiv hülyeségeket" gondolt. Valószínűleg azt hitte, hízelegni akarok, amikor az első olvasás után

lelkesen mondtam neki, hogy erről szó sincs, sőt a Budapesti Iskola történetéről, dinamikájáról, érdemeiről és tévedéseiről szóló talán legérdekesebb kritikai számvetést olvashattam, amely sok tekintetben túlmutat a később született életútinterjúkon.

Misu 2023. november 27-én halt meg, halálhírét aznap délután tudtam meg éppen Kardos Andrástól, aki a váratlan hír hatása alatt állt – András éppen e kötet kiadásával kapcsolatos tennivalók ügyében, szerkesztőként kerestem. Vajda a haláláig nem olvasta el a beszélgetés szövegét, de lelkesen fogadta a publikálás szándékát. Eredetileg úgy terveztük, hogy a sok helyütt töredékes szöveget vele együtt, az általa nyújtott információk felhasználásával rekonstruáljuk. Ez végül nem így alakult, a szerkesztés munkálatai egy-két héttel Misu halála előtt kezdődtek el.

A szöveg alapját képező hangfelvételek nem maradtak fenn, de Kardos András megerősítette, hogy az interjút alapvetően ő készítette. De arra is felhívta a figyelmet, hogy a beszélgetés kiadásának ügyében a nyolcvanas években megkeresett Nagy Jenő (az ABC Független Kiadó egykori tulajdonosa, akitől később a kéziratot elkobozták), a beszélgetések során több alkalommal jelen volt és kérdezett is. Nagy Jenő lényegében ugyanezt erősítette meg, az ő kérése volt, hogy Kardos András tüntessük fel az interjú készítőjeként, őt magát pedig közreműködőként.

Az interjú megszületésének idejére részben a szövegből, részben Kardos András visszaemlékezései alapján következtettem. (A beszélgetés létrejöttének körülményeiről és a gépelt szöveg kalandos történetéről Kardos előszavában olvashatunk, ezeket nem ismétlem el.) A gépelt forrásszöveget olvasva világos volt, hogy a beszélgetés több, legalább két alkalommal zajlott. Az interjú elkészülésének időpontjára és az 1984-es évre a szövegben több utalást is találunk. Vajda egy helyütt az új szovjet főtitkárról, Konsztantyin Csernyenkóról beszél, aki „egyelőre nem irtja az embereket". Világos tehát, hogy a beszélgetés az alatt a rövid periódus alatt született, amikor Csernyenko a Szovjetunió élén állt. A szöveg egy későbbi részén Vajda azt mondja, hogyha a szovjet típusú rendszer erózióját akarjuk látni, akkor több évtizedes összehasonlításokra van szükség: „1984-et nem 1982-vel kell összehasonlítani." A szöveghelyen megjelenő első évszám feltehetően az interjú elkészülésének évére utal, tehát arra, hogy az interjú még 1984-ben készült. (Csernyenko 1985 márciusáig élt.) Később Vajda Hankiss Elemérnek „a legutóbbi *Valóság*ban megjelent", a szociológiai

nézőpontot teoretikus igényességgel ötvöző cikkére utal, a cikk címének megnevezése nélkül. Hankiss, aki nem minden évben írt cikket a *Valóság*ba, az 1984/11-es lapszámban publikálta *Második társadalom?* című, később nagy visszhangot kiváltó cikkét. Ez a lapszám ellenőrizhetően 1984 novemberében került a könyvtárakba, így a beszélgetés utolsó szakasza (ahol Hankiss szóba kerül), valószínűleg '84 novemberében vagy decemberében készült.

Az időpont Kardos András emlékeivel is összecseng. Így az interjú elkészülésének tágabb történeti kontextusa is kijelölhető. Ekkor két évvel vagyunk Brezsnyev, szűk egy évvel Andropov halála után: leginkább csak találgatni lehet, hogy a pangás után resztalinizációs hullám vagy enyhülés, a rendszer eróziója veszi-e a kezdetét. Vajda Mihály figyelme ekkoriban a marxista fogalomrendszertől megszabaduló politikai-szociológiai írásaiban egy olyan „civilizációs modell" felé fordul, amelyből kiindulva az orosz birodalmi törekvések hosszabb távú történeti perspektívában válnak értelmezhetővé; ugyanakkor: amelynek kontextusában a keleti birodalom és a nyugati versengő demokráciák közé „beszorult" közép-európai társadalmak sajátos fejlődéslogikája is feltérképezhető. A demokratikus ellenzék kibontakozásának időszakában vagyunk, hét évvel korábban jelent meg a csehszlovák demokratikus értelmiségiek felhívása, a *Charta '77*, amelynek szellemiségével a hazai demokratikus ellenzék is azonosult, és amelynek szerzőivel szolidaritást is vállaltak. Öt évvel vagyunk Bibó István halála után, négy évvel a több mint hetven magyar szerző (többek között Vajda Mihály) munkáját tartalmazó Bibó-emlékkönyv megjelenése után. És három évvel azután, hogy szükségállapotot hirdettek Lengyelországban, mivel a lengyel szocialista rendszer az összeomlás szélére került.

E korszak dilemmái is kirajzolódnak a beszélgetésben. Kardos álláspontja azt az optimizmust tükrözi, amely szerint a marxista kritikai nézőpont megkérdőjelezése után tartósan tér nyílhat a demokrácia, az emberi jogok és az emberi méltóság normái köré épülő átfogó konszenzusnak. A '70-es évek végén a brémai vendégprofesszorságból hazatérő, az emigráció és így a „világértelmiségi" szerep helyett tudatosan a hazai ellenzéki értelmiségi szerepet választó Vajda azonban szkeptikus egy ilyen típusú konszenzus lehetőségével kapcsolatban. Nézőpontja szerint sem az individuális emberi jogok, sem a demokrácia nem *a priori* rendelkezésünkre álló normarendszerek, ezek meghatározott történelmi feltételek között alakulnak ki és töltődnek fel tartalommal. Vajda előtt világossá vált a létező szocialista rendszer

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED

eróziója, és ha nem is hisz a közelgő rendszerváltásban, de a belső reformok útján „humanizálhatatlan" hatalmak „kívülről történő" radikális visszaszorításában annál inkább. Úgy gondolja, hogy a nyugati demokratikus intézményrendszer egyszerű átvételével nem nyílik automatikusan út a társadalom egészének demokratikus átalakulásához. Álláspontja szerint a közép-európai társadalmakban (szemben például a szovjet-orosz világ jelentős részével) valóban nagy igény mutatkozik az individuális autonómia gyakorlására. Ez viszont nem jelenti azt, hogy „ezen a vidéken" egyúttal a közös demokratikus döntéshozatal igénye is tartósan gyökeret ver, vagy hogy a társadalmat alkotó egyének erőfeszítéseket tennének a demokratikus döntéshozatalhoz szükséges erények kifejlesztésére. Negyven évvel később nem nehéz arra gondolni, hogy az idő végül Vajda szkepticizmusát igazolta.

Az interjú hét évvel azután készült, hogy Vajda megírta a marxizmus elveivel leszámoló *Levélféle barátaimnak*[27] című dolgozatát, amelyben explicit módon szakít a Lukács-iskolának azzal a gondolatvilágával, amelynek fókuszában a *polgári világ transzcendálhatóságának* lehetősége állt. Vajda arra utal, hogy az elmúlt hét évben a levél kiváltotta személyes összetűzések elcsitultak, és az írás teoretikus pozícióját talán már a többiek – Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György – is elfogadják. Az interjúban ennek ellenére az emigráló barátok és Vajda közötti teoretikus és mentalitásbeli különbségek válnak hangsúlyossá. Míg az előző években megjelent *Diktatúra a szükségletek felett*[28] emigrációban élő szerzői azzal küzdenek, hogy áthidalják az átfogó emancipáció lehetőségére vonatkozó hit és a realisztikus társadalomanalízis közötti szakadékot, Vajda lemond a totális szabadság és totális egyenlőség egyidejű megvalósításának céljáról, és „konkrét társadalmak konkrét problémáival" kíván foglalkozni.

Az interjú eredeti, 1984-es „munkacíme": *Mi volt a Lukács-iskola?* A tartalmi jellegzetességek kiemelése előtt fontos hangsúlyozni, hogy Vajda egyetlen szöveghelytől eltekintve végig *Lukács-iskoláról* és nem a nemzetközi szakirodalomban meghonosodott *Budapesti Iskoláról* beszél; ezzel hangsúlyozva a kör „szétválás" előtti gondolkodásának folytonosságát Lukácséval. A szöveg kéziratában nyolc nagyobb témát azonosítottam, amelyekhez a beszélgetőpartnerek megpróbálnak

27 Vajda 1990.

28 Az 1981-ben Ausztráliában publikált mű 1991-ben jelent meg magyarul. Fehér–Heller–Márkus 1991.

újra és újra visszatérni – ezeket Kardos András sem „ereszti", és Vajda is igyekszik a rendelkezésre álló időben alaposabban körbejárni. A szöveg dinamikájának fontos jellegzetessége, hogy a kérdező, Kardos András újra és újra visszatér az Iskola életét meghatározó konkrét történeti körülményekre (például az Iskola mindennapi működésének módjára vagy a szétválás okaira és mikéntjére), Vajda azonban ezekre a kérdések gyakran látszólagos megkerülésével, „nagyobb körök megtételével", tágabb perspektívából és a nagyobb elméleti és történeti problémák tisztázása után világít rá.

A beszélgetésben a következő nagy problémaköröket azonosítottam: (1) Melyek a Lukács-iskolához fűződő kritikai nézőpont sajátosságai és korlátai? (2) Melyek a kelet-európai társadalomfejlődés sajátosságai, miért nem Nyugat-Európában vált a marxizmus a társadalom egészét átalakító ideológiává? (3) Melyek a Lukács-iskola gondolati magját meghatározó filozófiai alapgondolatok, és melyek a „nembeliség" fogalmára épülő filozófiai nézőpont teoretikus problémái? (4) E problémákkal szembenézve: hogyan artikulálható az individuális autonómiáról és a szabadságról szóló releváns filozófiai álláspont a marxizmus háttérbe szorulása után? (5) A Lukács-iskola nézetrendszerében látensen jelenlévő apologetikus tendenciák ellenére hogyan váltak Vajdáék a hatalomra nézve is veszélyes kritikai magatartás megtestesítőivé? (6) Hogyan rajzolható meg Lukács György politikai arcéle, különös tekintettel 1956-ra? (7) Ezzel összefüggésben: hogyan azonosíthatók a Lukács-iskola által követett és az elméleti célkitűzésekkel szorosan összefüggő politikai illúziók? Az utóbbi két téma tekintetében különösen megvilágító erejű annak a kérdésnek a kifejtése: az illúziók szétfoszlása után hogyan szembesült Vajda azzal, hogy a humanistának gondolt reformkommunizmus követése esetükben 1956 jelentőségének tabusításával is együtt járt?[29] Vajda e nagy kérdések körbejárása után világít rá (8) az Iskola felbomlásának körülményeire, a „menni vagy maradni" kérdés mélyebb személyes és teoretikus összefüggéseire.

Az interjú „nyers" gépiratát olvasva is kirajzolódott tehát a beszélgetés határozott íve, és azok a fő „csapásirányok" (a szerkesztett szöveg későbbi fejezetei), amelyek a beszélgetés struktúráját meghatározták. Fel kell azonban hívnom a figyelmet, hogy a beszélgetés

29 A kötet végül többek között e probléma kidomborítása miatt is kapta a *Szembesülés* címet. A címet Kardos András javasolta.

hangfelvételéből készült gépirat egyes szöveghelyei sok tekintetben zavarosak, és egyes szövegrészek töredékesek. A szerkesztéskor észlelt problémák egy része abból adódott, hogy egy hangfelvétel alapján rögzített „nyers" gépiratból kellett olvasható, de dokumentumértékű szöveget rekonstruálni. Gyakran előfordult, hogy a gépíró nem jól hallotta, vagy félreértette az elhangzó neveket, eseményeket, filozófiai fogalmakat, problémákat – helytelenül, vagy egyszerűen nem rögzítette azokat. Néha Vajda válaszából lehetett csak visszakövetkeztetni a töredékesen megmaradt vagy „félrehallott" kérdés értelmére. A kihívások másik része abból eredt, hogy egy élőszóban elhangzó, bizonyos esetekben csapongó beszélgetést kellett többé-kevésbé strukturált szöveggé formálnom. Előfordult például, hogy egy váratlan, esetenként személyesebb kérdés kizökkentette Vajdát egy probléma szóbeli kifejtéséből, és ekkor csapongva, félreérthetően válaszolt. A szövegben többször előfordultak önismétlések, befejezetlenül maradt gondolatok, mondatok.

A szerkesztés során úgy döntöttem, hogy nem a gépiratot hűen visszatükröző forráskiadványt rekonstruálom, hanem egy többé-kevésbé koherens, jól olvasható, Vajda Mihály gondolkodását, beszédmódját és a beszélgetés dinamikáját jól tükröző dialógusszöveget, amely persze azt sem feledteti, hogy egy élőszóban elhangzott beszélgetés rekonstrukciójáról van szó. Így jártak el a szerkesztők az ismert Vajda-életútinterjúk esetében is.[30] E célnak rendeltem alá a szöveg tartalmi és logikai rekonstrukcióját, a mondatok tartalmi tisztázását, nyelvtani-stilisztikai javítását, kiegészítését, a hiányzó vagy téves nevek és adatok kijavítását. Igen ritka esetben egy-egy rövid bekezdést (ha az teljesen zavaros vagy érthetetlen volt, és úgy véltem, hogy nem járult hozzá a beszélgetés tartalmához) töröltem. Ha azonban töredékesen talált, de filozófiailag vagy történetileg informatív szöveghelyre bukkantam, megpróbálkoztam a tartalmi és logikai rekonstrukcióval. A szöveg egészének struktúráján azonban nagy változásokat nem eszközöltem, de erre nem is volt szükség: ahogyan korábban említettem – egy alapvetően jól strukturált, nagyobb témák köré szerveződő beszélgetés rajzolódott ki előttem.

Természetesen – különösen a csapongó, vagy töredékben maradt eszmefuttatások esetén – felmerül a kérdés, hogy helyesen rekonstruáltam-e a kirajzolódó gondolatmenetet vagy a történeti eseményt,

30 Kardos–Vajda 2015., Vajda 2017a.

amelyről Vajda beszélt. Ilyen esetekben jogosan merül fel az a kérdés is, hogy a szöveg rekonstrukciója nem járt-e olykor együtt Vajda gondolatainak megcsonkításával vagy újrainterpretálásával. Abból indultam ki azonban, hogy filozófiatörténeti képzettségem, a Budapesti Iskoláról szóló tanulmányaim, az elmúlt évben „felfrissített", a kötethez kapcsolódó Vajda olvasmányaim, és a Misuval folytatott sokórás beszélgetések megfelelő alapot nyújtanak ahhoz, hogy e rekonstrukciót a lehető legprecízebben végezzem el. Az elkészült szövegrészeket egyeztettem az interjút négy évtizede elkészítő Kardos Andrással is, a vele folytatott beszélgetések és az ő kritikus észrevételei nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a meggyőződésem szerinti legpontosabb változatot tárjam az olvasók elé. Ugyanakkor tudatában vagyok annak is, hogy az ilyen módon „tisztázott" és sokszor „lekerekített", „feszesebbé tett" interjúszöveg eltérhet egyes történészi igényektől, amelyek perspektívájából az eredeti forrásszöveg is érdekes lehet. Budapest Főváros Levéltárának Budapesti Iskola Archívuma azonban őrzi az eredeti gépiratot, amely hamarosan a kutatók rendelkezésére áll.

Világos volt számomra, hogy a kis kötet az elhangzó nagyszámú információ miatt alapos, történészek által is ellenőrzött jegyzetapparátust követel, amely nagyban segíti az olvasók és a kutatók tájékozódását. A szövegben rengeteg név (gyakran csak vezeték- vagy keresztnév) hangzik el. A tájékozódást segítendő, ezeket a neveket a lábjegyzetekben is „feloldottam", de a kötet végére névjegyzéket is készítettem.

Nagy köszönet illeti azokat a szerkesztőket és kutatókat, akikhez a szerkesztés folyamán segítségért fordulhattam, vagy akik felhívták a figyelmemet egyes tévedéseimre és pontatlanságaimra: ezúton köszönöm meg Agárdi Péter, Forczek Ákos, Mesterházi Miklós, Weiss János és Dezsényi Katalin (aki a munka során sokkal több volt mint olvasószerkesztő) segítségét és információit. Külön köszönet illeti meg Budapest Főváros Levéltárának két történész munkatársát: Hermann Istvánt és Koltai Gábort, akik segítségemre voltak a jegyzetapparátus történeti szempontú áttekintésében, javításában és strukturálásában. Különösen hálás vagyok Kardos Andrásnak a szöveg alapos áttekintéséért és a Budapesti Iskoláról szóló sokórás beszélgetésekért. E fontos segítségek mellett természetesen minden, a szerkesztés után esetleg mégis bent maradt hiba miatt engem terhel a felelősség.

A szerkesztés utolsó fázisában nagy erőt merítettem a Nagy Jenővel folytatott, nem elsősorban e szöveg megszületéséről, mint in-

kább a demokratikus ellenzékről, filozófiáról és irodalomról folytatott beszélgetésünkből. A kiadvány nem készült volna el a levéltár két munkatársa: Berczeli Marianna és Demeter Györgyi aktív technikai segítsége nélkül.

A hiány és a pince

(Előszó helyett)

Kardos András

„Mit tudhatunk, tudva, hogy a világ
nem a tudásban végződik?"
Petri György

„Nekünk a paradoxont paradoxonként
kell tudomásul vennünk."
Vajda Mihály

I.

1979 vége felé a Repülő Egyetemen, a hatalmas tömegben egy vöröses, hosszú hajú ember felállt zokniban egy asztal tetejére, és alaposan argumentált fejtegetések közepette valami olyasmit mondott, hogy ne legyenek illúzióink: hiába is változtatnánk meg a diktatúra intézményrendszerét, ettől még önmagában nem lenne demokrácia. Ahhoz az is kellene, hogy a nép demokratikus készségekkel és hagyományokkal is rendelkezzék, különben a demokrácia csak formális marad, tartalom nélkül. Hazafelé baktattam az Óra utcai lakásból, azt már tudtam, hogy Vajda Mihály volt a zoknis ember, de valahol belül azt éreztem, hogy Vajda valami olyan evidenciát mondott ki, amire én eladdig soha nem gondoltam. Annyira meggyőzött, hogy Misu többrészes előadásából másra nem is emlékszem.

A következő napokban először szóltam „a fiúknak", Bacsó Bélának, Angyalosi Gergelynek, Orosz Istvánnak, hogy Vajda hazajött Brémából, voltam az előadásán, és mennünk kéne hozzá szeminarizálni, mert egyfelől baromi okos, másfelől persze olvastuk már kéziratt-

ban több tanulmányát, nem is beszélve arról, hogy Lukács tanítványa, a Budapesti Iskola tagja. Mindez elég meggyőzőnek tűnt, és szóltam Radnóti Sándornak, akihez különben is jártunk Lukácsot olvasni, hogy szóljon a barátjának: mennék hozzá.

1980 februárja van, Gül baba utca, Vajda felesége, a drága Háber Judit beenged, Misu elém jön, kedves, csak nem tudja, mit akarok. Mondom neki, hogy vannak „a fiúk", akikkel együtt gondolkozunk, meg alá is írunk (szóval jó színben akartam feltűnni), és hogy ha esetleg lehetne valamilyen „szemcsi", akkor jönnénk, mint a huzat. Éppen akkor kerültünk ki szép lassan az állásainkból, úgyhogy: idő van, tanár van, diák van, miért ne? Misu jót röhögött azon, hogy még nem mondtam meg, hogy miről is szólna az a „szemcsi", ám ekkor bevillant Misu két Husserl könyve. Politikáról direktbe nem akartam, az úgyis jön, gondoltam, és mondtam egy nagyot: fenomenológiát szeretnénk olvasni. Misu képe elfancsalodott kissé, de oké, mondta, vegyük először Husserl magyar nyelvű válogatott tanulmányait.

Így kezdődött. Misu hamar elunta Husserlt, és azt mondta, hogy inkább Heidegger *Sein und Zeit*ját kéne olvasnunk, amit ő speciel nem ért, de ez nem probléma, mert akkor lefordítjuk, és mindjárt megértjük. Rémület futott át rajtunk, de nem volt mit tenni. Nyelvi nehézségek okán beszereztük az angol, a francia és Misu talán az olasz fordítást is. Elképesztő öt év következett. Nem részletezem: Misu persze zseniálisan tudott németül, Béla még valahogy, Gergő és Pista remek nyelvérzékkel rendelkeztek, én meg... én meg szenvedtem, mint a kutya.

Le kell szögeznem: Béla jobb volt filozófiából, mint én, Gergő fantasztikusan tudott franciául, és a nyelvérzéke aranyat ért, Orosz Pista precíz volt, és semmit nem hagyott annyiban. Az az igazság, hogy mind a hárman tehetségesebbek voltak, mint én. Ezt azért kell ideírnom, mert mindennek dacára Misu és az én természetemben lehetett valami közös, függetlenül az észbeli kapacitástól. Azt hiszem, megéreztük egymásban, hogy mind a ketten akkor érezzük magunkat jól, ha a margón élünk. Ez a „margónlét", amelyben persze mindannyiunknak része volt, olyan közel hozott minket, hogy a fordítói csapat valóban baráti közösséget alkotott, és minden hátrányom ellenére Misu és köztem nem is atyai, hanem „alkati" barátság alakult ki. Nem mintha a többiek kevésbé lettek volna Misu barátai. Csak talán kicsit másképpen.

Ennek a szoros barátságnak volt köszönhető aztán, hogy később, 2004-ben a könyvem előszava egy Misunak címzett „levélféle" volt.[1] És Vajda, a kötetemről írva, szintén egy „levelet" írt nekem, az benne van a *Sisakrostély* című kötetében (is).[2] Mindezt azért idéztem fel, mert előzetes magyarázatát szeretném adni annak, hogy miként történhetett meg, hogy több mint negyven éves barátságunk alatt három alkalommal csináltam sokórás interjút Misuval, és mint később kiderül: az interjúk középpontjában visszatérően a Budapesti Iskola története és Misu általi felrobbantása állt.

Idézem Pór Pétert, aki remek irodalmár és Misu nagy barátja, és aki ugyan sok évtizede nem él itthon, de mindent olvasott Misutól, és aki a *Sisakrostély*ról írott kritikájában szól arról a „levélkritikáról", amelyet Misu nekem címzett. Pór Péter, akivel ugyan nem ismerjük egymást személyesen, elolvasta a könyvemet, *A véletlen tekintet*et, és a két kötet, mármint Misu és az én kötetem ismeretében a következőket írta recenziójában:

> „A kötet utolsó tanulmánya pedig egy nyílt levél, amelyet Vajda a tanítványa, Kardos András nyílt levelére írt válaszul, aki (ahogy én látom) kicsit más, tépettebb temperamentummal legközelebbről követte mestere gondolkodásának legbenső szándékát: a gondolkodás eszménye nem lehet más és kevesebb, mint önnön létünk megteremtése. (Közbevetem, hogy a »mester« megjelölés itt nem patetikus, hanem banális és pontos. Ahogy az emlékező tanulmányban olvassuk, amelyből a levélfordulatot idéztem, kivetettsége idején Vajda egy egész szűk baráti körnek tartott az ő kérésükre filozófiai szemináriumot; a kör tagjai mára mind magasra jutottak, és vélhetően büszkék rá, és egyszerűen örülnek is neki, hogy kivételesen szerencsés gesztussal visszahozták Vajdát a filozófiába.) A nyílt levélben ezt a szándékot úgy fogalmazza meg, hogy az egyetlen igazi Sollen a szembenézés a »hiánnyal«, vagyis a halállal, a meglévő, illetve az örökölt lét- és gondolkodásalakzatok értelemnélküliségével. A filozófus az az ember, akinek ez a kettő kihívást jelent, aki ezt a kettőt közösen éli meg; miként az emlékező tanulmány tanúsága szerint ő így élte meg; és annak a nyílt

1 Kardos 2004. 13–20. p.

2 Vajda 2017b. 245–263. p.

levélnek a tanúsága szerint, amelyet Kardos András ars philosophica gyanánt saját kötetének legelső tanulmányaként publikált, a tanítványa is így élte meg."[3]

Remélem, nem érthető félre: csakis azért idéztem Pór Pétert, mert ő kívülről és csak szövegből is megérezte, hogy Misu és én, bár én „tépettebb temperamentummal", de valóban nagyon mély barátságban voltunk. Ahogy a többiekkel is, akik közül Béla és Gergely valóban sokra vitte, teljesen megérdemelten, Pistának tragikus sors adatott, de nagy tehetség volt. Mára már Béla, Misu és Pista is halott.

2004-ben írott „levélfélémet" a következő, egy egykor általam olvasott opponensi véleményből származó Vajda idézettel kezdtem:

„A mi kultúrkörünkön belül, ahol a megoldás sohasem más, mint valaminek a racionális megértése, nem pedig valami olyan meditatív technika, amelynek nincs és nem is lehet diszkurzív módon kifejtett eredménye, a halál problémájára nincs megoldás."[4]

II.

Egyetemre kerülésünk, tehát 1972 óta eléggé világos volt számunkra, hogy a Lukács György körül kialakult filozófusok és esztéták köre, a mesterrel a centrumban, jelentik a magyar (marxista) filozófia legmagasabb nívóját. Később már, részben Könczöl Csaba, részben Radnóti Sándor révén hozzájutottunk olyan kéziratokhoz, amelyeknek szerzői már nem, vagy csak alig publikálhattak az első nyilvánosságban. Fehér Ferenc egy később, 1989-ben nekem adott interjújában a következőket mondta erről:

„[R]észben politikai, részben személyi okok miatt a '60-as évek elejére kialakult egy kör, és ez az a kör, amit Lukács élete vége felé Budapesti Iskolának nevezett. A hatvanas évek második felében jöttek a fiatalok, először Radnóti Sándor, azután Márkus György egyetemi tanítványaként Bence György és Kis János, de rajtuk kívül még nagyon sok ember tűnt fel rövidebb időre Lukács körül [...] Amit én filozófiai konszolidálódásnak nevezek, az '62 és '68 közöttre esett. Ez a hat év az, amikor megszületik, most már egyre növekvő mértékben Lukáccsal együttműködésben az, amit a jugoszlávok a praxis filozófiájának neveztek. Nem rossz elnevezés a mi akkori álláspontunk leírására. Ahogy ez Heller munkáiban, Márkuséiban, Vajdánál, később mondjuk az én Dosztojevszkij könyvemben, Radnóti első írásaiban, Bence és Kis első komoly teoretikus írásaiban színre lép, így együtt egy olyan álláspont és egy olyan nívó, amely, ha németül íródik és publikálódik, feltétlenül óriási visszhangot kelt, de utóéletében még így is volt bizonyos hatása."[5]

Fehér, aki másutt elmondja, hogy „iskolamesterként" valóban ő intézte a többiek ügyeit is, itt még több nevet sorol fel, hiszen Lukács, egy amúgy Fehér által „inspirált", a *Times Literary Supplement*ben 1971. február 15-én megjelent levelében, négy nevet említ, mint az Iskola tagjait. Néhány hónappal a halála előtt Lukács Heller, Fehér, Márkus és Vajda műveit ismerteti. Nekünk most mindebből egyelőre annyi a fontos, hogy a Budapesti Iskola és a köréjük csoportosuló fiatalok, a „marxizmus reneszánsza", a praxisfilozófia jegyében, valóban a háború utáni legjelentősebb filozófiai kört alkották. Ráadásul Korčula után, a híres tiltakozás aláírását követően a csoport fellépése politikai kontextusba helyeződött. Ebből a szempontból az ideológiai háborúnak fontos fordulópontja volt 1973-ban, immár Lukács halála után, az MSZMP KB Kulturális Munkaközösségének Hellerék elleni határozata, mely, mint közismert, antimarxista nézetekkel vádolta az Iskola tagjait. Ezután kizárták őket a pártból, és elvesztették állásukat. Mindezek a tényezők nagy szerepet játszottak abban, hogy elméleti és politikai érdeklődésünk nagyon hamar fordult Lukács és köre felé. A '73-as határozat nagy visszhangot keltett, és nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a rendszert teljesen elutasítsuk. Amiből logikusan következett a Charta '79 aláírása, a kezdődő demokratikus ellenzék felé tájékozódás, majd az állásvesztés. És a Vajda szeminárium is.

Amióta megismertem Misut (mindenki így hívta), majd' minden beszélgetésünkben szóba került az Iskola 1977-es felrobbanása, Hel-

3 Pór 2022. 195–196. p.

4 Kardos 2004. 13. p. (A szerző, K. A. kiemelése)

5 Kardos 2008. 145. p.

ler, Fehér, Márkus emigrációja, Vajda két-három éves brémai tanársága, és persze magának a Lukács körüli filozófiai létnek a története. Misu állandóan visszatért a kályhához: ez pedig nem Lukács személye volt, noha Lukács, mint „atyai barátja" és mestere, ugyancsak foglalkoztatta, hiszen a hozzá való viszonya és annak átalakulása kihatott egész életére. Inkább saját magának az a tette, hogy miatta bomlott fel az Iskola. Ez annyira foglalkoztatta őt, hogy már igen hamar, a nyolcvanas évek elején azzal álltam elő, hogy magnós interjút készítenék vele a Budapesti Iskola tündökléséről és bezáródásáról. Misu először nemet mondott, nagyon közel volt még 1977, Hellerék Ausztráliában voltak, a levelek nehezen jöttek-mentek, no meg nagy volt a feszültség is: még nem akart beszélni. 1984-re megérett a helyzet. Olyannyira, hogy a következő negyvenkét évben három nagy interjút (értsd: sok-sok órás, sok alkalmas beszélgetést) készítettem vele. Az elsőt '84-ben, a másodikat 72 éves korában,[6] amikor egy depressziós szakasz feloldását kíséreltük meg, majd 2017-ben a *Szög a zsákból* című önéletrajzi könyvének második feleként.[7] Amit összefoglalóan e három hosszú beszélgetésről el kell mondanom, az nem más, mint hogy Misut élethossziglan foglalkoztatta részben a Lukácshoz fűződő egyre ambivalensebb viszonya, de még inkább és főképpen: a szakítás a barátaival, az Iskola általa végrehajtott felrobbantása. Sokszor mondta, hogy könyvet akar írni erről, de valójában a Tények és Tanúk sorozatban megjelent *Szög a zsákból* című élettörténet-kötet egyik fejezete szól a Budapesti Iskola történetéről. De azt hiszem, hogy istenigazából beszélgetni szeretett erről. Vajda egy par excellence dialogikus ember volt. Voltaképpen beszélgetni szeretett, és ez egész hosszú barátságunk alatt így maradt. Ezért is vágtunk neki, újra meg újra, hogy átbeszéljük a Lukácshoz, a barátaihoz, és persze ezzel szoros összefüggésben a filozófiához való viszonyát. (Ugyanakkor Misu, aki – ahogyan a beszélgetésben el is hangzik – valóban nem volt olyan mértékben „objektiváció centrikus" mint Lukács vagy Heller, elég sokat írt, és nem pusztán az „elvárások miatt". *Válogatott művei*nek négy vaskos kötete[8] van most mellettem, mintegy négyezer oldalnyi Vajda szöveg, és ez „csak" a válogatott művek. Azért is írt, mert a tanulmány

6 Kardos–Vajda 2015.

7 Vajda 2017a.

8 Vajda 2013., Vajda 2015., Vajda 2016., Vajda 2017b.

olykor rákényszerítette a feszes, fegyelmezett gondolkodásra, amire a beszélgetés értelemszerűen kevésbé alkalmas.)

Vajdának még egyetlen általánosabb vonását emelném ki, mielőtt az interjúk alapján rátérnék a kirajzolódó filozófiai-emberi térkép részletesebb megrajzolására. Radnóti Sándor jellemezte sokszor úgy Misut, hogy ő egy tankszerű gondolkodó, olyan alkat, aki állandóan elmegy a határig, és ott, ellentétben az ugyancsak nagytehetségű barátaival, nem áll meg. Úgy is mondhatom, hogy Vajda Misu egész életében az evidenciákat kereste, de ezzel párhuzamosan fel is robbantotta valamennyit. Ez filozófiailag és emberileg egy pokoli nehéz, öngyötrő helyzet. Misu amúgy szelíd, ironikus alkat. Mégis egész hosszú életében mindig is úgy épített, hogy rombolt: rákérdezett evidenciákra, ha kellett beleállt az ordibálásba is. Intranzigens és radikális alkat volt a gondolkodás és az értékviták terén. Olyan, aki minden filozófiai építményben azt keresi, hogy vannak-e alapjai, és ha igen, mifélék? Netán nem is szilárd és koherens az alapzat, csak jól eldugták a ráépített emeletekkel? Esetleg nincs is alap? Vajda született dekonstruktív alkat volt, ennek összes előnyével, és számára olykor hátrányával. Ugyanis: nagy moralista is volt – csak sokszor befelé fordulva, önmagát kínozva.

1984-ben Misu igent mondott az interjúra, és engem, vagyis minket még egy nagy szerencse ért. Nagy Jenő katona- és egyetemista társam, filozófus ekkorra már az ellenzékben tevékenykedett mint az ABC Kiadó tulajdonosa és mindenese. Tudni kell, hogy Jenő, aki kivált a AB Független-Kiadóból, amelyet Demszky Gábor és Hodosán Róza működtetett, az AB-hez hasonlóan szamizdat kiadót hozott létre. Ami nem csupán azt jelentette, hogy ők mind tiltott irodalmat adtak ki, hanem azt is, hogy állandó megfigyelés és rendőri zaklatás alatt éltek. Hősies munka volt, mind a két kiadó – mások mellett – nagy szerepet játszott abban, hogy egyre többeknek nyílt ki a szeme: szabadon is lehet élni és dolgozni, még ha a dolog nem is egészen veszélytelen.

Elmondtam Jenőnek, mire készülök. Még annyit kell tudni, hogy az egyetem után Nagy Jenő egy ideig a Filozófiai Intézetben dolgozott, méghozzá az ellenzék egyfajta egyszemélyes segédcsapataként. Ő volt ugyanis a felelőse egy olyan fura projektnek, amelynek résztvevői bámely nyelvből fordíthattak és tömöríthettek fontos „polgári" könyveket. Erre volt pénz az Intézetben, és Jenő munkát adott a munkátlanoknak. Számtalan állástalan ellenzéki, vagy csak „jó em-

ber" kapott Jenőtől fordítani és tömöríteni valót. Sokunknak volt ez nagy segedelem. '84-ben szóltam tehát Jenőnek, hogy érdekelné-e a kiadóját egy Vajda interjúkötet, méghozzá Lukácsról és a Budapesti Iskoláról. Jenőt annyira érdekelte, hogy el is jött a beszélgetésekre, néha ő is kérdezett, ha jól emlékszem, nagyon is vonzotta őt Vajda. Mikor elkészültünk ki tudja hány kazettával (szerintem '84 őszén), Jenő elvitte a kazettákat és legépelte az anyagot. Elképesztő munka volt, már „csak" a szerkesztés meg a stencilezés volt hátra – és kész lett volna a kötet. Igen ám, de Jenőnél megjelent a BM, és elvitték az előkészített anyagot. Huss! –volt kötet, nincs kötet. Én biztosan nagyon lekonyultam, nagyon készültem rá, hogy a *Beszélő*be irkálás után, az aláírások után egy szamizdat kötet is lesz, melyben ott lesz a nevem. Hát a hírnévnek lőttek, kötet nem lett, de az jó érzés volt, hogy Misu végre kibeszélte magát, és az is, hogy láttam: Nagy Jenő milyen bátor és tettre kész. Igazán nem rajta múlott, hogy a kádárizmus langymelegében az elhárítás megtisztelte őt „személyes érdeklődésével". Merthogy Vajda kötetét valóban „elhárították" – akkor.

Csakhogy a szervek nem tudták, hogy mi mind a hárman feledékenyek vagyunk, és ami Misut és engem illet, igen rendetlenek is. Jenő ugyanis adott egy példányt a gépelt anyagból Misunak, nyilván átnézés végett, csakhogy ezt mindenki elfelejtette. És évtizedekkel később, immár egy egészen másik Vajda lakás pincéjének a mélyéről egyszer csak előkerült Misu saját példánya. Ennek szerintem cirka két éve. És az a szöveg, amelyet az olvasó negyven év késéssel most végre elolvashat, az bizony azonos azzal az 1984-es szöveggel, melyet Nagy Jenő ABC Kiadója nem Orwell jegyében akart megjelentetni; és bár a kézirat sorsa orwelli, mostani, kései megjelenése mégiscsak azokat igazolja, akik rendületlenül hisznek abban, hogy a *szabadság* ideig-óráig ugyan lehet (a Fodor Ákos nyomán elterjedt kifejezéssel élve) *rabadság*, de lám, az „r" véglegesen nem tudja kiszorítani jogos helyéről az „sz"-t.

III.

Nem célom most az Iskola valóságos szerepének és történetének még csak vázlatos taglalása sem, mindezt megteszi Vajda Misu a beszélgetés során, a maga szemszögéből. Ahhoz viszont, hogy később Misu fejtegetései valamelyest kontextusban legyenek értelmezhetőek, először

Heller Ágnes és Vajda szövegeinek segítségével felidézem a Budapesti Iskola működési modelljét, aztán a következő részben a felszámolódás, felőrlődés legáltalánosabb filozófiai aspektusainak értelmezésével zárom le a *Bevezető töredékek a Misológiába* című, egész hátralevő életemet is meghatározó végtelenített kurzus eme szakaszát.

Előre is elnézést kérek a hosszú Heller idézetért, de megkerülhetetlen a mondandóm szempontjából:

> „A marxizmus reneszánsza hozta létre az iskolát a mi személyes szimpátiánk és Lukács tisztelete körül kialakult baráti körünkből. Mindez inkább közös irányt jelentett, mint koncepciót. Menjünk vissza a forrásokhoz! Nézzük meg Marx eredeti intencióit! Annak, amit csináltunk, legfeljebb annyiban volt köze a Nyugaton körvonalazódó új korszellemhez, hogy időnként idéztünk a fiatal Marxból, és osztottuk messianisztikus hitét. Bár szorosan véve csak Misu és én voltunk utópista újbaloldaliak. Márkus Gyuri, amikor tanítványaival, Kis Jánossal és Bence Gyurival dolgozni kezdett a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*[9] című könyvön, arra koncentrált, hogy ebben a világban lehetséges-e ökonomista struktúra, amelyben a szocializmus Marx által vallott elvei érvényesülnek. Ők a létező világot próbálják elemezni. A marxizmus reneszánsza kategóriáit a megvalósult világra alkalmazták, nem egy utópikus messzeségre vagy világmegváltásra. Nem az életforma forradalmában látták a jövőt, ami engem és Misut másoktól megkülönböztetett. Feri, aki kritikával foglalkozott, elvileg elfogadta, amit Misu és én mondtunk, mert ő is alapvetően ebben a messianisztikus koncepcióban gondolkozott, noha Dosztojevszkij könyvének kevés köze van a messianisztikus tendenciához. Kritikai munkásságának sincs. *Csupán az szervezett bennünket egy szellemi körbe, hogy elfogadtuk a közös gyökereinket: szocialistának neveztük magunkat, és valamilyen értelemben marxistának.* Egy emberibb jövőt láttunk az eszmében, amit durván szocializmusnak lehet nevezni. Ebben az értelemben az új baloldal egyik irányzatát képviseltük. S ebben az időben egyikünk sem adta fel a nagy elbeszélést. Hittünk a fejlődésben, hogy létezik egy olyan szubjektum, olyan entitás, amit Történelemnek hívunk. A történelem különböző

9 A kötet csak a rendszerváltás után jelent meg: BENCE–KIS–MÁRKUS 1992.

kalandokon keresztül jut el a mába, és a ma megpróbáltatásain átvergődve jut el a jövőbe is. A jövő okvetlenül jobb lesz nemcsak a mánál, hanem a tegnapnál is. A fejlődés nem lineárisan halad, hiszen világos, hogy ha a mai világban elidegenedés és diktatúra van, ezt nem tekinthetjük fejlődésnek. De ennek vége lesz, mert a ma világa reformálható. Ha megvalósul a politikai reform, eljön egy olyan világ, amely minden eddiginél jobb lesz. Hittünk a Történelem pozitív kifejletében. Antropológiai optimizmusunkban világosan láttuk, hogy mi véges és átmeneti lények vagyunk. A képességek kifejlesztése azonban csaknem végtelen folyamat, s ezért az ember adott körülmények között emberi módon és etikusan tud viszonyulni a másik emberhez. Talán egyszer, legalábbis viselkedésére nézve, jobb lesz, mint eddig volt. Nem hittük, hogy morálisabb lesz, inkább a motivációinak a feltételei lesznek jobbak. [...] *'56 árnyékában azt hittük: a pokol legvégső bugyrába kell leszállnunk, hogy eljöjjön a megváltás.* Nem vettük tudomásul, hogy az ember nem csak fizikailag és biológiailag véges, hanem gondolkodásában is. Nem vettük észre, hogy nem tud túllátni a horizonton, hogy a modern embernek nincs privilegizált viszonya a történelemhez, nem tud többet a jövőről, mint a korábbi korok embere. A mai ember képességeibe és lehetőségeibe vetettük illúzióinkat. Azt hittük, ha a mi korunk nem fejlettebb is, mint a korábbiak, mégis lehetővé teszi, hogy olyan kor szülessen belőle, amelyik megszünteti az elidegenedést. Körülbelül ezeket a hiteket osztottuk, bármilyen különböző módon gondolkoztunk, és bármennyire különböző dolgokban hittünk is: a *pluralizmus* is egyike volt a gondolatainknak. Így abban is hittünk, hogy többféle marxizmus létezik, mint ezt Márkus Gyuri egyik sokat támadott cikkében meg is írta.[10] *Természetes volt számunkra, hogy mindenki másképp gondolkozik*, Gyuri bácsit kritizáljuk, más dolog érdekel bennünket, és mást csinálunk mindannyian. *Ez benne volt a pakliban, de az már nem, hogy egyszer csak egyikünk kimondja: nem tartozunk egymáshoz, nem hiszek többé a marxizmusban."*[11]

10 Márkus 1968.

11 Heller–Kőbányai 1998. 174–176. (A dőlt betűvel szedettek a szerző, K. A. kiemelései)

Hogy a végéről kezdjem: Heller keserű utolsó mondata Misuról szól, a következő részben látjuk majd, hogy miként hangzott el mindez a valóságban. Mindenestre tény, hogy ebben a hosszú idézetben Heller Ágnes az Iskola tagjait, és ezáltal annak közös szellemét nem is egyszerűen marxistának, de újbaloldalinak és messianisztikusnak nevezi, és noha nem mondja itt ki, de ez a „praxisfilozófia" Lukács *Történelem és osztálytudat* című alapművére[12] nyúlik vissza. Az Iskola tagjai Heller értelmezésében hisznek a szocializmusban mint egy lehetséges elidegenedésmentes jövőben. Miközben viszont a „vissza Marxhoz", a marxizmus reneszánsza kétségtelenül a korszak kritikai baloldali főáramlatában helyezkedik el, nem kerülhetjük meg azt a problémát, hogy a radikális szembenézés az '56-os forradalommal, a kritikai számvetés a forradalom vérbe fojtásával ha nem is maradt el az Iskola tagjainál, de legalábbis a '73-as határozatig egyikőjüket sem ábrándította ki a szocializmusból mint elidegenedésmentes jövőből. Pontosabban: nem az '56-os forradalom leverése, hanem a '68-as prágai tavasz eltiprása fordított nagyot az Iskola addigi messianizmusán. (Vajda, mint látni fogjuk, ebben is kissé kilóg a sorból.) Még egyszer: mindez azért fontos, mert a kritikai marxizmus legfontosabb műhelyéről beszélünk. És amikor meg akarjuk érteni, hogy a magát „társadalomontológiai irányzatnak" is nevező, tehát valóban Lukács gondolatvilágából kiinduló baráti kör hogyan és miért gondolhatta, hogy a létezett szocializmus még megreformálható, akkor azt kell megértenünk, hogy a hatvanas évek végtelenül összetett és bonyolult világában az Iskola minden tagja egy ideig hitt a földi megváltásban. Amíg ez a hit fennállt, addig Heller jogosan beszél közös alapokról. Éppen az az izgalmas, hogy a Lukáccsal egyre inkább kritikus tanítványok mennyire különböző utakon jutottak el odáig, hogy nem tartható fenn az elidegenedésmentes szocialista jövő utópiája, hogy ebben a fokozatos eltávolodásban mennyire szerepet kapott az alkat, a filozófia és a személyiség divergenciája, amely végül is elvezetett az 1977-es szakításig. Ne feledjük el, hogy Lukács híres levele 1971-ben jelenik meg. Tehát évekkel vagyunk '68, és tizenöt évvel a forradalom leverése után. Lukács levele még mind a négy tanítványától marxista műveket idéz, vagyis a világ számára a Budapesti Iskola a hetvenes évek elején a kritikai marxizmus egyik fellegváraként jelenik meg.

12 Lukács 1971a.

Nagyon tanulságos Heller Ágnes rekonstrukciója után betekintenünk Misu visszaemlékezésébe. Ne csupán az eltérő hangnemre figyeljünk, hanem arra is, hogy Vajda radikális-szarkasztikus-szkeptikus alkatából adódó elemzése mennyire eltér Heller Ágnes nosztalgikus és sok szempontból apologetikus, ugyanakkor nagyon is fontos leírásától.

„Volt egyszer egy Lukács Iskola. Hogy valójában kik tartoztak hozzá, erre a kérdésre nem olyan egyszerű választ adni. Lukács maga azt szerette volna, ha minél többen. »Egyre többen ülünk a kispadon« – mondogatta. (Hogy honnan szedte ezt a kifejezést, azt nem tudom, szerintem életében egyetlen focimeccset sem látott. Azt mindenesetre maga mesélte, hogy amikor együtt utazott Puskás Öcsivel valami béke-világkongresszusra, Puskás legnagyobb megrökönyödésére, ő, Lukács megkérdezte tőle, hogy mivel foglalkozik – mármint Puskás Öcsi. Hogy előzőleg Puskás tőle kérdezte ugyanezt, azt az öreg természetesnek tekintette. S ha jól meggondolom, mindeddig azon sem törtem a fejemet, miért kellett volna a Lukács-iskolásoknak a kispadon ülniük. Mert úgysem rúgnak labdába? Vagy az öreg egyszerűen csak egy kicsi padra gondolt? Kár, hogy ezt sem kérdeztem meg tőle.) Lukács halála után részben a párt éberségének köszönhetően a »Budapesti Iskola« ahogy Lukács nevezte, létszáma gyakorlatilag négy főre fogyatkozott. Mindezt csak azért említem, mert ez a négy főre fogyatkozott »iskola« tényleg iskola volt még a szó hagyományos értelmében. Hitünk szerint valamennyien Lukács gondolataiból indultunk ki (azt is mondhatnám, hogy az Überzieheréből bújtunk elő, amelyet még Romániában kapott, szörnyen ócska volt, de nem volt hajlandó megválni tőle), és a Lukács által ránk örökített feladatot akartuk elvégezni: végrehajtani a »marxizmus reneszánszát«, azaz rekonstruálni az »igazi marxizmust«, s ezenközben kidolgozni a marxista filozófia egy-egy »szakágát«. Többször elmondtam már: a rekonstrukcióból dekonstrukció lett, s ezzel a Budapesti Iskola megszűnt létezni."[13]

13 Vajda 2017a. 127–128. p. Megjegyzendő, hogy Vajda ide átemelte a *Tükörben* című Alföld könyvek sorozatban már egyszer 2001-ben megjelent szövegét. Vagyis másfél évtizeddel később is érvényesnek tartotta az Iskola általa adott jellemzését.

Most már nem marad hátra más feladat, mint hogy az utolsó részben felvillantsuk a dekonstrukció rekonstrukciójának vázlatát.

IV.

Vajda egy 1983-ban szamizdatban megjelent kötetéhez írt egy Önéletrajzot. Ebben ezt írja:

„A Lukács-iskola történetét, mint mondottam, megírom. Annyit azonban már itt muszáj elmondanom: az iskolán – a baráti körön (Heller, Fehér, Márkusék) – belüli konfliktusok egyik forrása az a nagyon is nem elméleti dolog volt, hogy '73-as meghurcoltatásunkat meg elítéltetésünket – amely nem is volt olyan vészes, hiszen operettország már jól funkcionált – én nem éreztem megaláztatásnak, inkább a dolgok helyretételének. Ekkorra már egyértelműen szembekerültünk ezzel a világgal, így – ez esetben nagyon is tudatosan – nem akartam elmenni. Ugyanakkor nagyon ragaszkodtunk egymáshoz. Aztán létrejött köztünk valamifajta őszintétlen kompromisszum."[14]

A „dolog úgy áll", mondaná az öreg Lukács, hogy Misu '83-ban az igazságnak csak az egyik szeletét bontotta ki. Ugyanis, messze nem „pusztán" az elmenés-itt maradás dilemmája gyötri az Iskola tagjait, noha az igaz lehet, hogy '73 és '77 között, vagyis Hellerék emigrációjáig ez a vita határozhatta meg a baráti kör hangulatát. Ám Vajda másutt, többek között ebben a mostani kötetben is kifejti, hogy a „szétfejlődés" messze nem csupán a menni vagy maradni kérdése okán alakult így. A magánéleti okokon túl arról van szó, hogy Misu, a számításom szerint az 1970 táján írt *Szembesítés* című kvadrológusában[15] először próbálta ki azt a filozófiai formát, amelyben több (ebben az esetben: négy) beszélgetőtárs szerepel több különböző álláspont képviselőjeként. Ebben a műben négy barát négy különböző filozófiai irányzatot jelenít meg: egy a marxizmust, egy a fenomenológiát, egy az egzisztencializmust, egy pedig ezek keverékét. Misu kezdetben azt gondolta, hogy ő az egyik szereplő (András) álláspontján van. Ami-

14 Vajda Mihály: *Önéletrajz*. In Vajda 2015. 555–560. p. Az idézetet lásd: 559. p.

15 Vajda 1992. 11–49. p.

kor azonban külföldön alkotó ismerőseivel is megvitatta a dolgozatot, azt tapasztalta, hogy ők nem Andrással azonosították a szerzőt, sőt, többen több szereplőt jelöltek meg „Misu álláspontjának képviselőjeként". Ebből jött rá, mesélte később, hogy ő már 1970-ben játszani kezdett azzal a gondolattal, meglehet még nem tudatosan, hogy nem mindig a marxistáknak van igazuk, sőt az is lehetséges, hogy igazság maga is plurális, és nem pusztán a marxizmuson belül van. Az én olvasatomban ez az első olyan Vajda tanulmány vagy esszé, amelyben a szerző kísérletet tesz arra, hogy óvatosan bár, de elkezdje lebontani a marxizmus nagybetűs „Igazságát". Ez azt jelenti, hogy a közös alapokban rejlő „evidenciákon" Misu már ekkor egy kis rést vágott. Ne felejtsük el, hogy ebben az időben még Márkus Györgynek az a tanulmánya jelenti a botránykövet, melyben a marxizmuson belüli irányzatokról beszél. Szigeti Józsefék már ettől őrjöngenek a Filozófiai Intézetben, ráadásul a Márkus cikk még Korčula előtt jelent meg.

Ám Vajda Misu 1970 és 1977 között írott tanulmányaiban, amelyeket a *Változó evidenciák* című kötetbe rendezett, de amely kötet ekkor és ebben a formában végül nem jelent meg a Magvetőnél,[16] (ahogyan egyébként Fehér, Márkus, és Heller kötetei sem), egyre radikálisabban távolodni kezdett a lukácsi marxizmustól. Fichte tanulmánya még utószóként megjelent,[17] de a Scheler tanulmány már nem.[18] Mind a két szöveg elég tisztán próbálja meg újragondolni a marxizmus nem egy tételét például egyén és közösség, a polgári társadalom mibenlétének kérdését és a meghaladásáról szóló elméletet. Úgy gondolom azonban, hogy van két tanulmánya Vajda Mihálynak, amelyek közvetlenül az iskola felrobbantásához vezettek. Ebből az egyik, *A marxizmus és Kelet-Európa, Levélféle barátaimnak*,[19] 1977 elején közvetlenül a külföldre távozások előtt íródik, hangsúlyozottan azzal a céllal, hogy Misu felmondja azt a hamis kompromisszumot, amelyet eddig azért kötött meg, mert ő is ragaszkodott az Iskolához. Állítólag egyetlen éjjel alatt írta meg, odaadta barátainak, majd másnap reggel Fehér Ferenc megjelent a Gül baba utcában Misunál, és feloszlatta a Budapesti Iskolát. Mindjárt kitérek e *Levélféle* alapállításaira, de előbb még egy tanulmányt fel kell idéznem. Vajda a *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?*[20] című írásában, nem sokkal a *Levélféle* előtt megírta az Iskola „nembeliség" fogalmát szem előtt tartó filozófiájának a dekonstrukcióját. Míg a *Levél* ideológiai és világnézeti oldalról kezdte ki a marxizmust, addig a másik szöveg az Iskola lukácsista örökségét látta el kérdőjelekkel. Kérdése arra vonatkozott: lehet-e a „nembeliség álláspontjáról", tehát az emberi nem által a történelem folyamán felhalmozott szellemi javak perspektívájából érvényes filozófiai kritikát adni a létezett szocializmus világáról? Ezt a tanulmányt itt nem tárgyalhatom részletesebben, de érdemes jelezni Vajda kiindulópontját. Vajda itt Márkus filozófiadefiníciójának dekonstrukciójával kísérletezik, ekkor még felemás sikerrel. De a kritika iránya világos. Márkus definíciója szerint:

> „A filozófia feladata valóban *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a *jelen* alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a mai alapvető konfliktusainak a helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődéslődés alternatíváinak viszonyát az emberiség által történelmileg megalkotott értékekhez, s ezáltal tisztázza jelentőségüket, »értelmüket« az egész emberi fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia valóban nem más mint [...] a társadalmi lét reális ontológiája, ami az »emberi lényeg« kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga."[21]

Vajda kritikája szerint a filozófia ebben a felfogásban a nembeliség álláspontjáról van elgondolva. Csakhogy – mutat rá Vajda –, ez a nembeliség koncepció a Nyugat, a görög–zsidó–keresztény hagyomány által kidolgozott összemberi értékek foglalata. Vagyis: ha a filozófia a nembeliség álláspontján van, akkor „nagyvonalúan" zárójelbe teszi a történelem minden más alternatíváját és értékhagyományát.

A *Levélféléből* még mai szemmel is ugyanazt a három állítást emelném ki, mint amit a hajdan még kéziratban olvasott szövegből, ami azt jelenti, hogy én ebből a három állításból értettem meg, hogy Misu valóban szétzúzta a közös alapokat.

16 1992-ben egy valamelyest módosított kötet jelent meg *Változó evidenciák* címmel. VAJDA 1992.

17 VAJDA 1976b. 721–766. p.

18 A tanulmány 1992-es magyar nyelvű megjelenése: *Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?* In. VAJDA 1992. 179–223. p.

19 VAJDA 1990.

20 VAJDA 2015. 386–437. p.

21 MÁRKUS 1968. 1118. p.

(1) „Sokszor mondottam – és ehelyütt elsősorban ezt szeretném bizonyítani, hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. Ebben a transzcendálhatatlanságban nem valamifajta történelmi szükségszerűséget látok, és még kevésbé hiszem azt, hogy ezt az állítást bármiféle logika alapján igazolni lehetne. A transzcendálhatatlanság korunk gyakorlati ténye, és abban nyilvánul meg, hogy századunk minden többé-kevésbé sikeres tömegmozgalma, amely létjogosultságát nemcsak a kapitalizmus által teremtett vagy az általa ki nem küszöbölt társadalmi ellentmondások szociológiai bírálatára kívánta alapozni, hanem az emberi érintkezési viszonyok filozófiai bírálatára is, a gyakorlatban nem a polgári társadalom – a szó filozófiai és nem szociológiai értelmében – embertelen vonásait semmisítette meg, hanem annak pozitív vívmányait. A jelen »európai« feltételek közepette [...] a polgári társadalom filozófiai bírálatára épülő politikai mozgalmak nem is vezethetnek máshová."[22]

Vajda első „tétele" tehát úgy szólt '77-ben, hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. Vajda a hatvanas években még osztozik abban, hogy a szocializmus (nem a létező, hanem a *Sollen* szocializmusa), a messianisztikus utópia által tételezett vágyott jövő meghaladhatja a polgári társadalmat, holott a hatvanas évekre (leszámítva '68 életforma-forradalmi kísérleteit), semmilyen mozgalom semmilyen sikere nem igazolta ezt a reményt. A század nagy radikális mozgalmai vagy reformista módon beépültek a polgári világba, mint mondjuk a szociáldemokrácia, vagy radikalizálódtak egy totalitárius diktatúra felé, akár annak fasiszta (nemzetiszocialista), akár annak bolsevik irányába. Ez utóbbi pedig a „szabadságnélküliség demokráciáját" jelenti. A polgári világ tehát transzcendálhatatlan, ha egy mozgalom fenn kívánja tartani a szabadság és a demokrácia értékét.

(2) „Távolról sem azt akarom mondani, hogy az elidegenedés kritikája illuzórikus vagy káros lenne. Csupán azt, hogy feladata nem lehet egy olyan mozgalom kezdeményezése, amely az elidegenedés megszüntetésére törekedik. Feladata a polgári rendhez tartozó negatív – de totálissá soha nem váló – tendencia tudatának az ébrentartása azzal a céllal, hogy ezek korlátozásában elmenjünk addig a maximumig, amely még nem veszélyezteti a polgári társadalom alapvető vívmányának – az egyed szabadságának – a fennmaradását."[23]

Vajda második „tétele" ismét visszautasítja a közös alapok egy másik aspektusát: Misu szerint nem lehetséges elidegenedésmentes társadalom. Ez utópia, ebből nőtt ki a romantikus antikapitalizmus. Misu szerint azonban ennek az utópiának bármely „megvalósulása" visszavonja a polgári társadalom alapértékét: az individuum szabadságát.

Ebből következett Vajda marxizmuskritikájának utolsó mozzanata, amely a maga kiteljesedett formájában tényleg felmondja „az alapok alapját" is, és így el kellett, hogy vezessen az Iskola felrobbantásához.

(3) „A szocializmus feladata nem egy új társadalom megteremtése, hanem egy pozitív egyensúly kimunkálása és fenntartása – ami szükségképpen állandóan változó körülmények között állandó új kimunkálás – a dinamikus, tehát súlyos belső ellentmondásokkal terhelt polgári világrend keretein belül. [...] *A szocializmust mint ellentendenciát életben kell tartani a kapitalizmus alaptendenciájával szemben; de »megvalósítani« nem szabad.*"[24]

Az Iskola története ezzel véget ért. Sok mást, amiről most nem esett szó, az olvasó megtalál az interjúban. Az biztos, hogy Misu megszenvedte a maga igazságát. Jelen sorok írója is tanúja volt annak, hogy Misut élete végéig gyötörte, hogy az Iskola miatta robbant fel, és közben pontosan tudta, hogy ennek meg kellett történnie, mert:

„[A] bolsevizmus azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhatik, hogy lehetséges, mint Razumihin mondja a *Bűn és bűnhődés*ben: az igazsághoz keresztülhazudni magunkat. E sorok írója nem képes ezt a hitet osztani, és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik álláspont gyökerében, míg a demokrácia – hite szerint – csak emberfeletti lemondást és önfeláldozást kíván azoktól, akik tudatosan és

22 Vajda 2015. 461. p.

23 Vajda 2015. 467. p.

24 Vajda 2015. 468. p.

becsületesen végig akarják csinálni. De ez, ha talán emberfeletti erőt igényel is, nem lényegében megoldhatatlan kérdés, mint a bolsevizmus erkölcsi problémája."[25]

Vajda Mihály egyetértett mesterének, Lukács Györgynek közvetlenül a fordulata előtti álláspontjával, és az 1918-as *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásával. Misu „tudatosan és becsületesen" csinálta végig az életét a hite szerinti demokrácia és szabadság jegyében. Végezetül idézhetném Misu későbbi kedvenc és ideillő Nietzsche mondatát arról, hogy „minden nagy filozófia [...] egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires". Zárásképpen azonban inkább Fichtére hivatkozom, akinek Vajda későbbi filozófiája („a személyes emlékezet filozófiája") talán kevesebbet köszönhet, mint Nietzschének, de akinek az Én-ről alkotott képzete nagyon is elmélyítette a nagyon is emberi Misu gyötrődő filozófiai küzdelmeit:

„Hogy milyen filozófiát választ az ember, attól függ tehát, hogy milyen ember: mert a filozófiai rendszer nem valami élettelen gönc, melyet az ember csak úgy félredob, vagy újra előszed; élettel tölti meg azt az ember lelke."[26]

25 Lukács György: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*, In LUKÁCS 1971a. 17. p.

26 Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* című művéből idézi Vajda, lásd: VAJDA 2017b. 1075. p.

Szembesülés

Vajda Mihály

A kritika lehetősége

Vajon miből induljunk ki, ha azt a kérdést vizsgáljuk, mi volt a „Lukács-iskola"? Konrád és Szelényi „értelmiség könyvében" van egy utalás: nincsenek nevek és nincs az Iskola megnevezve, de amikor a „teleologikus kritikusokról"[31] írnak, az nyilván rátok vonatkozik. Vajon ez ironikus megfogalmazás a részükről?

Nem. Ők egyszerűen kétféle kritikát látnak, az egyik az a bizonyos teleologikus kritika, amelyik szembeállítja az eszményeket a fennállóval, a másik pedig egy empirikus kritika, amely a fennálló ellentmondásait próbálja feltárni. A teleologikus kritikát ők ennek a – hogy is nevezzük – nem uralkodó osztálynak, hanem uralkodó rendnek vagy az osztályon belüli rendnek (most ezek a fogalmak teljesen zavarosak, de ők a pártbürokráciára gondolnak, amikor erről beszélnek) az apologetikájaként fogják fel, amely ugyanakkor éles kritikának van alávetve. Minthogy azonban ennek a rendnek a tevékenysége és nem a léte van éles kritikának alávetve (ez nem az ő megfogalmazásuk, hanem az enyém), tulajdonképpen mégis az ő apologetikájáról van szó. Azt mondja ki ennek tagjairól, hogy a dolgukat rosszul csinálták, vagy aljasul csinálták, gazember módra csinálták – de elismeri a létjogosultságukat. Mert ha a szocializmus olyan, amilyen, tehát szükség van benne egy ilyen „avantgárdra", akkor természetesen nem lehet meg-

31 KONRÁD–SZELÉNYI 1989. 297–305. p. A könyv 1978-ban jelent meg először.

kérdőjelezni a létjogosultságát, legfeljebb a személyek kompetenciáját lehet kétségbe vonni.

Az empirikus kritika pedig a fennálló állapotokat próbálja megpiszkálni. Ők azt állítják, hogy az empirikus kritika az egész uralkodó osztály, azaz az értelmiség szempontjait teszi magáévá, tehát értelmiségi szempontból próbálja ennek a társadalomnak az ellentmondásait feltárni. Azt hiszem, hogy továbbra is benne vannak egy sajátos *formációelméletben*, és továbbra sem hajlandók abból kiindulni, hogy vannak történelmi állapotok, és meg kell nézni, hogy mi az, hogy vannak és hogyan működnek. Én ma már így nézem a dolgokat. Egy dolog kétségtelen: ma tudom csak igazán, mennyiben jelenti az a bizonyos '77-es levelem[32] a Lukács-iskola alapállásának megkérdőjelezését. Nem annyiban, hogy én olyasmit mondok, hogy „filozófiai kritika" meg Marx, meg mit tudom én, micsoda. Hanem annyiban, hogy azt mondom ki: a szocializmus esetében – ha szocialistának vallom magam – nem arról van szó, hogy most az egyik társadalmi rendszert fel akarom váltani egy másikkal, hanem arról, hogy a továbbiakban olyan szempontokat érvényesítek a fennálló kritikáját illetően, amelyek a fennálló működtetésének nem az alapelvei.

Én a Lukács-iskola ügyén belül, a kritika lehetőségének kérdését feszegetve a fasizmus könyvre[33] akarok kitérni egy kicsit. Talán a fasizmusról szóló könyved volt az első olyan szöveg, amelyik valamilyen módon előlegezi azt a fajta politikai szociológiát, amely az idézett Konrád–Szelényi-féle könyvben is megvan.

Ez kétségtelen tény, de előlegez-e vajon egy újfajta álláspontot? Most arra gondolok: ahogyan én a fasizmus témához jutottam, az totál véletlen volt. Úgy született, hogy volt egy bizonyos Tájékoztató, egy kőnyomatos folyóirata (azt hiszem) a minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztályának. Ennek a szerkesztője azonos volt a Filozófiai Szemle technikai szerkesztőjével, akivel egész jóban voltunk. Egy rendes fickó volt különben, és az embernek néha szüksége volt egy kis külön jövedelemre. Azt mondta, hogy érdekes cikkeket fordíthatunk a Tájékoztatónak. Akkor nekem valamilyen módon a kezembe

32 Vajda 1990.

33 Az 1969-ben írt könyv először 1976-ban jelent meg angolul. Vajda 1976a. Magyarul csak 1995-ben. Vajda 1995.

kerültek a nyugat-berlini *Das Argument* című folyóiratnak a fasizmus számai, és nagyon érdekes írásokat olvastam a fasizmusról – gondoltam, ezeket lefordítom.[34] Ezekhez akartam egy bevezető tanulmányt írni, és ebből született a fasizmus kötet. Egyszerűen érdekelt. Nem akarok utólag történelmet konstruálni, de talán felvethető, mennyiben volt ennek mégis valamiféle funkciója az én gondolkodásom megváltozásában – ennyiben a könyv a beszélgetésünk témájához tartozik.

Ti eredetileg a szocializmus igazi elveit vagy ideáit akartátok szembesíteni a valósággal. Ez volt a reneszánsz[35] programja. Ezzel szemben születtek mindenféle teoretikus könyvek, amelyek hegeli elvontságban tárgyalták a Marx nem is tudom micsodáit, Márkus antropológia könyvétől[36] Heller reneszánsz könyvéig,[37] és amelyeknek valójában édeskevés köze volt ahhoz, hogy a konkrét szocializmus konkrét ellentmondásai szembesüljenek magukkal az ideákkal. Ezzel szemben a fasizmus könyvben tűnik fel egyáltalán annak gondolata, hogy értelmezni kell azt a formációt, amelyben benne vagyunk. Tehát nem antropológiai, vagy történelemfilozófiai oldalról, nem Dosztojevszkij oldaláról,[38] hanem történeti oldalról.

Számomra – bár valaha izgatott – egyre kevésbé volt értelme annak, hogy „jött egy rossz ember", és elrontotta nekünk ezt a „gyönyörű szép szocializmust". De talán mégsem olyan egyszerű a világ értelmezése, mint ahogy ez Marxból vagy legalábbis egy nagyon leegyszerűsített

34 Vajda 1968a.

35 A „marxizmus reneszánszának" programját – bár a kifejezést még nem használta – Lukács György hirdette meg a Petőfi Kör filozófiai vitáján 1956-ban: „Most legyünk azzal tisztában, hogy ha végignézzük az összes tudományokat [...]: nincs még marxista logika, nincs még marxista esztétika, nincs még marxista etika, nincs még marxista pedagógia, nincs még marxista pszichológia és így tovább." Lásd: Petőfi Kör 1989. 71–72. p. Lukács tanítványai a marxizmus reneszánszának programját nem annyira filozófiai aldiszciplínák marxista változatainak kidolgozásaként, mint inkább a marxizmus dogmatikus megmerevedésével való szembenállásként, Marx „eredeti intencióinak" feltárásaként értelmezték. Lásd Weiss 2019. 220. p.

36 Márkus 1966.

37 Heller 1967.

38 Utalás Fehér Ferenc: *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága* című könyvére, Fehér 1972.

marxizmusból kiderül, hogy egyszerűen van egy „rossz" társadalmi berendezkedés. Marx nem azt mondja, hogy van egy rossz társadalmi berendezkedés, hanem azt mondja, hogy van egy történelmi fejlődéssor, amelyben állandóan létrejön egy olyan szituáció, ahol az adott berendezkedés idejétmúlttá válik. Itt talán nemcsak arról van szó, hogy rosszak az institúciók, valahogy meg kellene értenünk az emberi törekvések alapvető motivációit is. (Ahogy ezt a szót kimondtam, beugrik nekem, hogy Fehér akart egy könyvet írni a motívumokról. Franc tudja, hogy mit akart írni, valamit irkált is, talán több száz oldalt, amit azt hiszem, senki nem olvasott, utána eldobta, hogy rossz, hülyeség.) Bizonyos értelemben persze mondhatjuk, hogy akkor értünk meg egy világot, ha leírjuk, hogy néznek ki a struktúrák. Egy ilyen elmélet viszont egyet nem magyaráz meg: milyen alapon vannak motiválva azok a cselekedetek, amelyek működtetnek egy világot. És ha így vetem fel a kérdést, az az érzésem, hogy az egész marxizmusnak se füle, se farka, mert nem ér el az emberig. És akkor jön be a fasizmus kérdése, az a kérdés, hogy hogyan volt ez lehetséges. Nekem senki ne magyarázza, hogy a fasizmus az imperializmus legfelső foka.[39] A könyvemnek az volt az alapgondolata, hogy ennek semmi értelme. Itt konkrét történelmi szituációban, konkrét hatalmi harcok eredményeképpen jött létre egy szörnyűség, és ahogy ma felfogom, ugyanez történt Oroszországban is. Ez hogyan volt lehetséges? Ezt nem lehet egyszerűen levezetni az árucsere törvényeiből, mert Marx Károly végső soron ezt akarta. Nekem az árucsere törvényeiből nem magyarázható el – bocsánatot kérek –, ami a náci Németországban történt. Alapjában véve ez motivált engem, ezt ma már tudom, de világos, hogy abban a pillanatban nem tudtam, hogy mi motivál. Valahol az volt az érzésem, hogy kicsit konkrétabban szeretném megérteni azt, hogy mégis mi történik a világban, mintsem hogy állandóan azt magyarázzam: hogy ha kapitalista kizsákmányolás uralkodik, akkor jönnek a szörnyűségek – de azt, hogy hogyan, azt már nem tudjuk. Ha megszüntetjük a kapitalista kizsákmányolást, állítólag meg kell, hogy szűnjenek a szörnyűségek is. De – mint kiderült – nem szűntek

39 Vajda a Komintern fasizmus-definícióját kritizálja, amely szerint „A fasizmus a finánctőke legreakciósabb, legsovinisztább és legimperialistább elemeinek nyílt terrorista diktatúrája." (Elhangzott a KIVB XIII. plénumán.) Lásd KOMINTERN 1975. 398. p.

meg: ezzel viszont tisztában voltunk mindvégig. Akkor most mi van? Kezdjük az egész elemzést elölről! Kicsit ez volt az érzésem.

Érdemes lenne a kör belső dinamikájáról is beszélni. Engem leginkább a '77-es szakítósotok előzményei érdekelnének, az 1973-as konfrontációtól indulva.

Én inkább '77-ről vagyok hajlandó beszélni, annál is inkább, mert tudod, hogy nekem akkor lelki görcseim voltak. Leginkább azért, mert azt hiszem, hogy az életemnek ők voltak a legközelebbi és legjobb barátai. Valahol számomra lelkileg megemészthetetlen folyamat volt, amelynek eredményeképpen tulajdonképpen érintkezésképtelenné váltunk.

Én mégis kicsit visszatérnék az előzményekhez. Hogy működött a „kör"? A tanítványok a mesteren keresztül érintkeztek egymással?

A tanítványok egy nagyon-nagyon szoros baráti kör tagjai voltak, és a mester tulajdonképpen az auráját adta az egésznek. De egy-egy személy járt fel az öreghez[40] külön-külön beszélgetni. Ott hol erről, hol arról volt szó, nekünk semmiféle kötelezettségünk nem volt az öreggel szemben, odaadtuk neki az írásainkat, ő odaadta az írásait nekünk, műhelyjellege volt a dolognak.

Barátok voltatok?

Igen, rettenetesen szoros barátság volt. Az az igazság, hogy mi inkább egy baráti kör voltunk, mint egy iskola, de az öregnek egyre inkább felcsillant a szeme, hogy egy iskola alakult ki körülötte. Barátok voltunk, és baráti viszonyt alakítottunk ki ezzel az öregemberrel is. Később jöttek a fiatalok, jött Bence,[41] jött Kis,[42] jöttek ezek-azok, és az öregben pontosan ez keltette fel azt az érzést, hogy mi együtt a szellemtudományok vagy a társadalomtudományok valamennyi területét át tudjuk fogni. De az egésznek az összefogó pontja az öreg személye volt, így én azt sem tartom véletlennek, hogy az összeveszések igazából a halála után kezdődtek. Addig eltűrték egymást az emberek,

40 Lukács György (1885–1971).

41 Bence György (1941–2006).

42 Kis János (1943–).

mert nem akartak a „döntőbíró szeme előtt" összekapni egymással. 1971-ben elindult egy bomlási folyamat, mert azt is bomlási folyamatnak kell tekinteni, hogy a két generáció összeveszett egymással. De a generációs konfliktuson belül is voltak törések: Radnóti[43] például nem a fiatalok, hanem az öregek generációjához csatlakozott. Akkor tehát megindult egy bomlási folyamat, de ezzel kapcsolatban nem lehet tudni, hogy a személyes szimpátiák és antipátiák vagy tényleg teoretikus elkülönböződések vezettek a szakításokhoz, csoportalakításokhoz. Azért kell ma is ilyen szkeptikusan de legalább is kérdőjelesen fogalmaznom, mert azt a tényt nem tudom eltagadni, hogy 1971 folyamán fejezi be Kis, Márkus és Bence a közös könyvét.[44] Gondolom, hogy amíg ők együtt, békésen megírtak egy könyvet, addig azért nem a teoretikus ellentétek voltak a dominánsak, mert akkor azt mondták volna, hogy nem tudjuk együtt megírni a könyvet. Meg is írták együtt a könyvet, majd egy fél évvel később életre-halálra összeveszték, és állításuk szerint teoretikus bázisa is volt ennek az összeveszésnek. Ez a csoport például úgy válik ketté, hogy a Márkus az egyik körhöz tartozik, Kis és Bence a másik körhöz, holott ők teoretikusan közel állnak egymáshoz. Tudok teoretikus különbségekről is, de mégsem ott látom azokat a törésvonalakat, amelyek mentén a csoport kettévált.

Aztán a franc tudja, hogy mi van a '77-es szétmenésünk mögött. Ami a saját helyzetemet illeti, én bizonyos értelemben tényleg feladtam a Lukács-iskola közös pozícióját. De nem tudtam, hogy a közös pozíciót adom fel. Azért is írtam ebben a formában, mert nem összeveszni akartam, és – félreértés ne essék – nem azt akartam közölni, hogy „tessék itt van az én pozícióm, és le vagytok szarva a ti hülye pozíciótokkal". Fogalmam sem volt, hogy hol vannak az igazi teoretikus különbségek. Egyszerűen le akartam írni, hogy én most mit gondolok a világról. A mi teoretikus elvontságunktól eltávolodva, konkrétan. Az igazság persze az, hogy a veszekedéseink jóval korábbi gyökerűek. Sosem tudta az ember, hogy most személyes irritációk vannak, vagy tényleg elindult egy teoretikus bomlás. Ma azt mondom: '77-ben én kimondtam, hogy arról a hegeliánus alapról kell leszállni, amely szerint a történelemnek teleológiája van.

43 Radnóti Sándor (1946–).

44 Végül a kötet csak 1992-ben jelenhetett meg: BENCE–KIS–MÁRKUS 1992.

Ez a kérdés felmerült korábban? Az iskola közös pozíciója a teleologikus nézőpont elfogadásán nyugodott?

Nem. Formálisan soha nem mondtuk így ki.

Tehát formálisan tagadtátok?

Nem is volt kérdés, azt hiszem. Az én lázadozásom valószínűleg azon a vonalon ment, hogy itt konkrét problémák vannak, az embereknek konkrét szükségleteik vannak. Ebben az értelemben pedig le kell szállni arról a kérdésről is, hol lehet inkább megvalósítani a szocializmust, mert azt sehol sem kell megvalósítani. Minden konkrét társadalomnak a maga konkrét problémáit kell megoldani. Ebből következett, hogy én alapvetően az emigráció ellen voltam, az emigráció számomra nem csak gyakorlati kérdés volt. Ma már azt tudom mondani, hogy ez egy elméleti állásfoglalás eredménye is volt, de nehogy azt tessék hinni, hogy én ilyen tisztán láttam. Abban az értelemben volt elméleti állásfoglalás eredménye, hogyha azt állítom, hogy nincs „a szocializmus" (amit állítólag inkább a nyugati világban lehet megvalósítani, mert az egy szabadabb világ), hanem minden társadalomnak a maga saját problémáit kell valamilyen módon megoldani, akkor én itt kell, hogy maradjak, mert itt ismerem ki magam jobban, és ehhez kötődöm érzelmileg. Ha viszont azt hiszem, hogy a szocializmus elméletét kell megalkotni, és ez az én feladatom, amit nem tudom ki bízott rám, a Jóisten vagy akárki, akkor el kell onnan mennem, ahol az időmnek a háromnegyed részében szubaltern munkákkal vagyok elfoglalva, ahol reggeltől-estig baszogatnak, és ahonnan nem engednek ki egy tudományos konferenciára.

A szocializmus és Kelet-Európa

Vajon hogyan történt az, hogy egyes emberek feladták azt az (egyébként hibás) maximalista programot, hogy a lehető legjobb világ leírását produkálják, és hogyan váltották fel a nagyon szerénynek tűnő, de sokkal tisztességesebb és az emberiség többsége számára hasznosabb emberi jogi „minimál" programmal? Egy olyan programmal, amely szerint sokféle társadalmi rendszer lehetséges, de van egy emberi jogi minimum, amelyhez tartanunk kell magunkat?

Csakhogy én teoretikusan már ebben is szörnyű szkeptikus vagyok. Honnan van ez az emberi jogi minimum? Ez is csak konkrét emberi szükségletekből vezethető le. Ez a kérdés ebben a formában értelmetlen lett volna ötszáz évvel ezelőtt. Minimális emberi jogok – mik ezek? Én ma, ha Kelet-Európán gondolkodom, inkább azt próbálom megérteni, honnan ered Kelet-Európának ez a rettenetes ellentmondása. Van egy rendszer, amelyről nem lehet azt állítani, hogy pusztán szuronyokon nyugszik. Most nem is beszélek Magyarországról, ahol ez egy bonyolultabb kérdés. Oroszországról beszélek, ahol ez egy működő, legitim valami. Itt két kultúra találkozására kell gondolni, és akkor tulajdonképpen érthető a dolog. Van egy orosz kultúra és van egy európai kultúra. Az orosz kultúrát nem lehet egészen leválasztani az európai kultúrától. Ezeket a dolgokat próbálom végiggondolni, ugyanakkor azt a kérdést is megválaszolni, honnan adódik az a filozófiai kritika, amelyet én ma már nem kapitalizmus-kritikaként, hanem az európai kultúra belső problematikájaként akarok értelmezni. Az is kérdés számomra, van-e olyan, hogy kapitalizmus. Szerintem ilyen nincs, ez egy értelmetlen dolog. Amit Marx leír, az nem egy társadalmi rendszer. Marx egy konkrét viszonyt ír le.

Egy történelmi állapotot?

Dehogy egy történelmi állapotot! Egy konkrét viszonyt, a tőkés-bérmunkás viszonyt írja le. Jól vagy rosszul, az egy másik kérdés, ez nem is nagyon érdekel most engem.

Azt te sem tagadod, hogy Marx kiindulópontja a XIX. századi Anglia volt.

Persze, hogy nem! De ebbe beleötvöz minden francot.

„Beleötvöz minden francot", de Marx semmi egyebet nem csinál, mint egy konkrét történelmi állapotot merevít ki vagy ezer évre. Erre mondom, hogy Marx egy állapotot ír le, egy állapotot stilizál történelmi formációvá.

Igen, de annak a magja, amit ő ott vizsgál, az a kérdés, hogy néz ki a tőkés és bérmunkás viszony. De azt a kérdést nem teszi fel, miért funkcionál ez az egész, tehát semmiféle értelemben nem megy le ennek a viszonynak az antropológiai gyökereiig. Ebből következik az ő naiv szocialista kritikája arról, hogy ha „kisajátítjuk a kisajátítókat", akkor

minden el van intézve. Csak azt a kérdést nem veti fel, hogy akkor milyen alapon működik tovább ugyanaz a fajta ipari társadalom, amiben ő olyan rettenetesen hitt?

Olyannyira nem veti fel, hogy aztán a reformizmus éppen ezt vetette fel.

Aztán jött Bernstein. Én azt mondom, hogy mind a „bernsteinizmus" – ami végül a modern jóléti társadalom elméleti megalapozása lett –, mind pedig a leninizmus, amely viszont az orosz történelemre épülő, kvázi despotikus, államilag irányított termelés alapjává lett, Marxból nőtt ki. De csak mint elmélet. Gyakorlatilag azonban? Ugyan már! Ezek ideológiák, amelyeket felkapkodott ez vagy az, vagy amaz.

Az a fantasztikus, hogy Bernstein után jön Lukács a maga Történelem és osztálytudatával,[45] aki még egyszer megalkotja ugyanazt a konstrukciót, amelyet Marx, de már újabb ötven év tapasztalatával.

Szerintem Lukács nem csinál mást, mint elméleti megalapozást nyújt a leninizmushoz.

De mindezt azután, hogy létrejön a reformizmus, amely a polgári társadalmon belül akarta megvalósítani a szocialista eszméket.

Jó, hát Lukács élete végül is egy nagyon egyszerű valami. Lukács utálta az egész polgári miliőt. De ettől ő még lehetett volna egyszerű dekadens, vagy mit tudom én micsoda. Aztán jön neki az, hogy mégis meg kell váltani a világot, és jön neki a szocializmus, mint gondolat. És akkor azt látja, hogy a szocializmus, mint gondolat tökéletesen tehetetlen. Jön a szörnyű világháború, és ebben a szocializmus sem tud emberi módon megnyilvánulni. És jön az az elképzelés, hogy akkor mégis az egészet, mint olyat, fel kell robbantani, mert az a fajta szocializmus, amelyik reformista elgondolásra épül, talán polgárrá tudja tenni a munkást, de nem tudja kiküszöbölni ennek a világnak az alapvető szörnyűségeit, ellentmondásait, antagonizmusait. Hogy min alapszik ez az egész? Ez egy nagyon zűrös ügy. Végeredményben honnan van az a hitünk, hogy ezeket a hatalmi harcokat pont a XX. században kellene megszüntetni?

45 Lukács 1971a. 201–662. p.

A szocializmusnak, mint gondolatnak talán az az alapproblémája, hogy nem hajlandó tudomásul venni: az európai kultúra hatalmi harcokra épül. Mivel ezt nem akarja tudomásul venni, magukat a hatalmi harcokat akarja kiküszöbölni ahelyett, hogy keresné a humanizálásuk lehetőségeit. Azt hiszem, ezzel jutottam el a történet végére. Meg kéne érteni a mi európai kultúránkat, ahogy arról egyrészt Heidegger, másrészt Norbert Elias írt – bár igencsak másképpen látták a világot. Elias elfogadja, mint antropológiát, hogy a hatalmi monopóliumok kialakulása a társadalmak fejlődésének természetes rendje. Az egész ott kezdődik, hogy jön két pali, az egyiknek is van egy csatabárdja, a másiknak is van egy csatabárdja, és amelyik nagyobbat tud vágni, azé lesz a hatalmi monopólium kettejük közül. Aztán jönnek többen és többen, és minél bonyolultabbak az összeszövődések, annál nagyobb területekre terjed ki a hatalmi monopólium, de annál humanizáltabbá is válik ez a hatalmi monopólium. Ez az egész gondolat radikálisan ellentmond az európai civilizáció romantikus kritikájának – és ebbe most Heideggert éppúgy beleértem, mint a szocializmust. Mind a kettő abból indul ki, hogy valami baj van, ha az egész eddigi történelem ilyen hatalmi harcok egymásutánja, ezeket tehát ki kell küszöbölnünk. Elias szerint azonban erről szó sem lehet, ezeket nem lehet kiküszöbölni, ez a dolgok természetes rendje, de a hatalmi harcokat meg kell próbálnunk humanizálni. És – Elias szerint – ez is történt az európai történelemben. Ezzel szemben egy ilyen romantikus valami, anélkül, hogy a kultúra alapjaira rákérdezne, nem humanizálni akarja az emberiség hatalmi harcait (ezalatt persze nem az egész emberiséget, hanem az európai kultúra „emberiségét" értem), hanem radikálisan ki akarja küszöbölni azokat. Mindeközben azonban nem tud valóságos történelmi bázist teremteni saját elgondolásaihoz. Ki kell, hogy találjon egy olyan fajta embert, egy olyan fajta emberiséget, amely – legalábbis Európában – mindezidáig nincs. És erre a maga számára egy jövőképet kell, hogy építsen. Azt hiszem, az a legnagyobb baja a XX. század összes romantikus elképzelésének, hogy nemlétező premisszákra építi fel a jövőt, és ezért jönnek ki szörnyűségek a dolgokból.

Most gondoljuk végig az egész *Történelem és osztálytudat*nak, a század egyik nagy reprezentatív politikai filozófiájának az alapgondolatát. Min alapszik ez? Azon, hogy csak kevesen látják át a valóságos viszonyokat, tehát e kevesek kezébe kell juttatni a hatalmi lehetőségeket. Ha az ő kezükbe juttatjuk, akkor ők meg fogják szüntetni mindazokat az ellentmondásokat, amelyek a világunkat élhetetlenné

teszik. De ugyanakkor a másik oldalon mi történik? Ha kritikai módon szemléljük ezt az elgondolást, megteremtődik egy csoport számára a vezetés lehetősége, ki tudja melyik csoport ez, erre akarja Konrád és Szelényi azt mondani, hogy az értelmiség. Megteremtődött tehát egy csoport számára a lehetőség, hogy ideológiai alapon a saját kezébe kaparintsa a hatalmat, és ő szabja meg az emberiség sorsát és az emberek életviszonyait. Elias nagy műve különben már le van fordítva magyarra, egy éven belül megjelenik, gondolom.[46]

Ő maga német volt, ugye?

Igen. Nagyon öreg, kilencven körül lehet. Most visszament Németországba, eddig Angliában élt. Nem hiszem, hogy valami más lényegeset csinált volna. Az egész koncepciója annyiban nem fogadható el számomra, hogy ő a felvázolt folyamatokat kvázi természettörvényként fogja fel, fokozatos haladásként az egyre nagyobb integráció, egyre inkább koncentrálódó hatalmi monopólium felé, amely nála egyben ennek a hatalomnak a demokratizálódását is jelenti. Mivel minél nagyobb az integráció, annál inkább függ a hatalom birtokosa a társadalom összes többi csoportjától, rétegétől, és egyre inkább kénytelen ezeknek is beleszólást adni a döntési mechanizmusokba. Ez lehet, hogy így igaz a nyugat-európai fejlődésre, de Elias egyáltalán nem veszi figyelembe, hogy másfajta módon is lehet integrációt létrehozni, hogy az integrációk megnövekedésével a magatartás racionalizálódása nem szükségképpen jár együtt. Például az orosz fejlődésről halvány dunsztja sincs, egy szó nincs a könyvében erről – arról a világról tehát, ahol úgy jön létre a hatalomkoncentráció, hogy a demokratizálódás minimuma sincsen jelen.

Jó, tulajdonképpen beleilleszthető ez a gondolat az ő koncepciójába is. Elias a feudalizációs folyamat kapcsán (amelynek óriási szerepe van nála), az állandó széthullás és újraegyesülés folyamatairól ír. Azt mondja, hogy az újraegyesülési tendenciák akkor jelentkeznek, amikor külső fenyegetettség van. Az orosz fejlődést én is csak azzal tudom magyarázni, hogy ők Európa perifériája, így állandó a külső fenyegetettség: mongolok, tatárok, satöbbi. Az állandó külső fenyegetettség ellehetetleníti a társadalom különböző csoportjainak önállósodási törekvéseit, mert abban a pillanatban, ha nincs egy

46 A mű végül csak három évvel később, 1987-ben jelent meg magyarul. ELIAS 1987.

erős központi hatalom, a külső támadások sikeressé válnak. Tehát a társadalom feladja a maga önállóságát egy erős központi hatalom érdekében. Ez egy jó ideológia a rendszer számára a jelen pillanatban is. Ehhez nagyon jól jön például a Nagy Honvédő Háborúra, a kínai fenyegetettségre és az imperializmusra történő hivatkozás. Az orosz hatalom úgy erősödött meg, és vált modern, technikailag felszerelt, az egész társadalmat ellenőrizni képes hatalommá, hogy közben nem alakult ki az emberekben az a fajta autonómiaigény, amely az európai fejlődés során kialakulhatott. Azokon a területeken viszont, ahol állandóan érvényesültek különböző autonómiák, hosszú időszakokon keresztül nem volt erős központi hatalom.

Ma már talán ideológiák nélkül is funkcionálna az egész, bár nem hiszem, hogy az orosz ember jól érzi magát a jelen állapotok között. Neki az az igénye, hogy jobban éljen, hagyják békén, ne kelljen nyomorognia, de nem hiszem, hogy Oroszországban általánosan jelen lenne az a fajta autonómiaigény, ami egy európai típusú individuumra alapjában véve jellemző. Persze ez sokkal bonyolultabb. Nyilván a XIX. század második felében Oroszországban is elindult egy ilyenfajta fejlődés. El is indulhatott, hiszen nem volt már jelen az a bizonyos külső fenyegetettség. Ma már úgy fogom fel az ezután következő októberi forradalmat, mint az Oroszország europaizálását megakadályozó fordulatot.

Inkább nem is volt fordulat.

Jó, de már jelen volt egy olyan kontinuitás, amelyről sejthető volt, hogy felbomlik. Az 1861-es jobbágyfelszabadítástól,[47] a nagyobb városokban elkezdődő kapitalizálódástól kezdve elég sanszos volt a dolog. A történész feladata lenne megnézni, végül hogyan alakult ki a februári forradalom.

Lehet, hogy a februári forradalom mégis az orosz tradíciók totális bukását jelentette?

47 II. Sándor orosz cár 1861. március 3-án uralkodói rendelettel eltörölte a jobbágyrendszert, és 1861 után a közigazgatás, a gazdaság és a hadsereg modernizációját célzó reformokat is kezdeményezett.

Az a kérdés, hogyan sikerült a bolsevikoknak ebben az egész szituációban a kezükbe ragadni a hatalmat? Ők egyrészről nyilván ellenlábasai voltak a másik igazi orosz tradíciót képviselő vonalnak, a cári orosz erőknek. Másrészről – ha felvetjük a kérdést, tulajdonképpen kik a bolsevikok? – úgy is válaszolhatunk, hogy egy olyan új erő Oroszországban, amelynek sikerült regenerálnia a már bomló cári tradíciókat.

Egyébként ezt világosan mutatja a szovjetek sorsa. A szovjetek megjelenése a forradalom alatt tulajdonképpen nem más, mint az említett autonómiaigény egyetlen institucionális formája. Ha jól fogom fel a Lenin–Sztálin ellentétet, akkor Sztálin az, aki kiteljesíti és megvalósítja az orosz gondolatot azzal, hogy egy orosz tradíció fenntartásával szétzúzza a szovjetek rendszerét, amely gyökeresen más kultúrán alapul.

Így van. Gondoljuk végig a fő figurákat: itt van Lenin, aki tulajdonképpen egy igazi, zseniális, pragmatikus politikus. Jó, hát voltak alapmeggyőződései, szép humanista gondolatok, de ez neki smafu volt ahhoz képest, hogy először a hatalmat kell megszilárdítani. Na már most, itt van az európai koponya, Lev Davidovics,[48] aki végül komikus figurává válik ebben az egészben. Az európaiság és az orosz tradíciók ötvözete jött létre. Ebből nem jöhetett ki semmi. Lev Davidovicsnak vesztenie kellett Sztálinnal szemben, aki konzekvensen végig tudta vinni, és képviselni is tudta az orosz tradíciókat. A XX. kongresszussal[49] persze megint volt egy pici nyitás afelé, hogy talán mégis europaizálni kéne. Az egész hruscsovi periódus nem áll másból, mint Hruscsov arra irányuló kétségbeesett kísérleteiből, hogy szétzúzza ezt a fajta cári bürokráciát. Az emberiség szempontjából a leglényegesebb elem talán mégis a táborok felszámolása volt, a milliók kieresztése a lágerekből. De a másik oldalon viszont ott volt az állandó rotáció, Hruscsov ide meg oda küldte az elvtársakat. Mindent szét akart zilálni. Ez a szétzilálás annak feltételét teremtette volna meg, hogy elindulhasson valami más. Persze ebből így, pláne egy ilyen zavaros agy szüleményeként, mint amilyen Hruscsov volt, ráadásul ilyen körülmények között valószínűleg semmi nem jöhetett létre. A brezsnyevi hatalomátvétel pusztán csak annyit jelentett, hogy vissza kell térni a régihez, az a biztos, az működtethető.

48 Lev Davidovics Trockij (1879–1940).

49 Az SZKP XX. kongresszusáról van szó. (1956. február 14–25.)

Nekem egyébként az a gyanúm, hogy a szocialista láger országai nem mások, mint az Oroszországba benyomult európai kulturális tradíciók ilyen vagy olyan, kisebb vagy nagyobb megvalósulási pontjai, „levezetési csatornái", amelyek azért vannak, hogy maga az orosz térség megmaradhasson a maga elzárkózottságában.

Én azt hiszem, hogy a kelet-európai kérdés Sztálin hatalmas baklövése volt. Ő ezt az egész területet nyugodtan az érdekzónában tarthatta volna „Finnországok" formájában.[50] Ezzel szemben mindent egy birodalomba akart bekebelezni. Megállt félúton, mert nem „szovjet típusú köztársaságokként" vette be őket. Létrejött egy periféria, amely soha nem volt olyan koncentrált és erős, mint a centrum. Ez nemcsak az európai szocialista országokra igaz, hanem a kaukázusi köztársaságokra is. Sok tekintetben azok sem olyan merevek, és ott sem olyan elviselhetetlen az élet, mint magában a centrális Oroszországban. Másrészről ezeket állandó bomlasztási faktorokként kell elképzelnünk. Tulajdonképpen az egész orosz birodalom igazi gondjai a kelet-európai szatellit országok, amelyekkel állandóan baj van. Azt hiszem, most van a legnagyobb bajuk velük, akármilyen furcsa és akármilyen keserű is ez a gondolat. Egy '56-os magyar forradalmat leverni, egy '68-as, „európai aggyal" végrehajtott reformfolyamatot[51] megfojtani, a karakán, de kicsit feudális struktúrájú lengyel nemzet mozgalmait leverni, elfojtani – ezek olyan dolgok, amelyekhez egy „cári" jellegű orosz birodalom ért. Ezzel szemben, amihez nem értenek az oroszok, az az, hogy mit lehet csinálni ezekkel az országokkal, amelyek tulajdonképpen a saját kreatúráik, saját kommunista testvérpártjaik vezetése alatt megpróbálják a szocializmust kicsit „európaibb" jelleggel megvalósítani. Nem azért, mert ők „jó fejek", vagy mert „európaiak", vagy mert

50 A második világháborút követően Finnország viszonylagos belpolitikai önállóságának, piacgazdaságának megőrzése érdekében vállalta, hogy külpolitikáját, legalábbis részben, szovjet védelmi és stratégiai céloknak rendeli alá, nem válik a Szovjetunióval szembenálló szövetségi rendszer, például a NATO tagjává. Így Finnország végül nem került a Szovjetunió befolyási övezetébe, Finnország teljes „szovjetizálását" nem lehetett keresztülvinni.

51 Utalás a Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottságának első titkára, Alexander Dubček által 1968 januárjában megkezdett demokratizációs és reformfolyamatokra, amelyeknek a Varsói Szerződés csapatainak csehszlovákiai inváziója vetett véget 1968 augusztusában.

„humanista jó emberek", hanem pusztán azért, mert rájöttek, hogy orosz módszerekkel az európai vagy félig európai típusú nemzeteket, népeket nem lehet kormányozni. Egyszerűen nem megy. Fellázadnak. Megpróbálják hát az oroszoktól örökölt struktúrát az itteni szociális és emberi viszonyokra alkalmazni. De ezzel az oroszok nem tudnak mit kezdeni. Néhány ilyen ország vezetői között kialakulhat kommunista egységfront az oroszokkal szemben. Ez, azt hiszem, az oroszoknak keményebb dió, mint a konkrét lázadások.

Nekem egy picit olyan érzésem van, hogy miután ennyire egybefolyt az orosz meg az európai kultúra, nagyon nehéz a határokat megvonni. Ezért mintha az oroszok arra használnák fel ezeket a társországokat, hogy az európai autonómiaigények, az európai kultúrából jövő emberi jogi és egyéb szükségletek valahogy „levezetődjenek" ezekben a tartományokban – legyen szó békemozgalmakról vagy emberi jogi mozgalmakról. Az oroszok így talán, ha nehezen is, de egy lágeren belül tudják tartani ezeket a tagországokat. 1981. december 13.[52] merőben új stratégia bevezetése volt azáltal, hogy saját országgal verették le a felkelést. Ez az esemény magának az orosz birodalmi gondolatnak és továbbélésének a lehetőségét mutatja, de úgy, hogy a periférián feltűnő „európai" autonómiaigények nem jelentenek veszélyt Oroszországra.

De miért hisszük azt, hogyha ezek itt nem történnének meg, Oroszország nem lenne működtethető az orosz elvek alapján? Az összes túlzásától is eltekintve az az érzésem, hogy Oroszország igenis működtethető ezeken az alapelveken: hogy az orosz birodalom, az orosz nagyság, az erős orosz állam gondolata elegendő ideológia Oroszország számára ahhoz, hogy ne induljon meg benne radikális bomlás. Te azt mondod, hogy ezeknek a perifériikus, az orosz érdekszférába tartozó nemzeteknek a lázadozása levezet bizonyos Oroszországban is meglévő belső feszültségeket. De nem értem, hogy hogyan. Hogy látod ennek a mechanizmusát?

52 E napon Wojciech Jaruzelski miniszterelnök, a Lengyel Egyesült Munkáspárt Központi Bizottságának első titkára szükségállapotot hirdetett ki Lengyelországban. Döntése nyomán katonai parancsnokság alá vették az államigazgatást és a stratégiai fontosságú üzemeket, lezárták a határokat, cenzúrázták a leveleket, felfüggesztették a sajtó működését, és az intézményeket katonai megbízottak lepték el.

Ezeket az országokat úgy fogom fel, mint „felvonulási terepeket" vagy határterületeket, amelyek valamilyen módon a két kultúra határán állnak. Kicsit „előőrs" jellegük van ezeknek az országoknak: hozzásegítik Oroszországot az elzárkózásnak vagy az elkülönülésnek a XX. század második felében történő fenntartásához. Nem gondolom, hogy ha ezek a lázadások itt nem törnének ki, akkor ott törnének ki. Viszont azt gondolom, hogy sokkal zűrzavarosabb lenne a helyzet Oroszországon belül, ha ez a határzóna nem jöhetne létre olyan félig-meddig európai országokon belül, mint például Magyarország vagy Csehszlovákia.

Gondoljuk meg, mi történne akkor, ha itt, mondjuk „Finnország-szerű" képződmények lennének olyan elnökkel, mint Kekkonen, vagy ki most az elnök.[53] A finn elnök félévenként elzarándokol az oroszokhoz, elmondja a külpolitikai szlogeneket: természetesen nem engedi az országot semmiféle nyugati szövetségi rendszerbe integrálódni, és így tovább. Ugyanakkor megmarad az európai tradíciók talaján, megtartva a kialakult európai tradícióknak megfelelő társadalmi berendezkedést. Így ezekben az országokban – pont úgy, mint Finnországban – abszolút nyugalom lenne, és az orosz népnek eladható lenne, hogy ja, kérem ott más van, mint náluk. Így viszont az oroszok arra kényszerülnek, hogy egy átlag oroszt Magyarországra se engedjenek be. Egyszerűen azért, mert az átlag orosznak ez egy földi paradicsom, és megzavarodik, ha arra gondol, hogy hogyan lehetséges ez. Nagyon kettős módon viszonyul az egészhez. Az egyik gondolata az, hogy: „Hohó, hát itt is szocializmus van, és nincsenek veszélyeztetve a mi szocialista értékeink!" Mindegy, hogy mit jelent ez, az van a fejében: mégis lehet másképp is élni, és ez egy veszélyforrás. A másik gondolata, hogy: „A franc egye meg, mennyi áldozatot kell nekünk, oroszoknak hoznunk azért, hogy ezek jólétben dúskáljanak!" Azt, hogy itt több a szabadság, mint mondjuk Csehszlovákiában vagy az NDK-ban, észre sem veszi egy orosz, ha csak egy hétre jön ide. Ezek az országok valószínűleg egyformák neki. A cseheknek sem kell reggeltől estig sorba állni, hogy hozzájussanak valamihez, ott is lehet kapni ezt-azt. Az átlag orosznak már az is földi paradicsom, nem csak Magyarország. Azt kell, hogy mondjam: ez a berendezkedés számukra nem megoldás, hanem prob-

53 Uhro Kekkonen 1956-tól Finnország elnöke, de az interjú elkészültét megelőzően, már 1982. január 27-én lemondott elnöki pozíciójáról. Utóda Mauno Henrik Koivisto volt.

léma. Megoldhatták volna úgy is, ahogyan a balti „szovjet szocialista köztársaságok" esetében történt.[54] Mert mi itt a baj? Lázadozás akkor is lenne, ahogy a balti szocialista köztársaságokban is van. Ha persze nálunk lecserélték volna a bürokráciát egy orosz bürokráciával, ha közvetlenül az NKVD[55] – vagy hogy hívják – uralkodna, ha nem lenne egy formális függetlenség, akkor sokkal több mindent el lehetne nyomni, mint a mostani körülmények között. Nem kényszerülnének rá, hogy ezeknek a rezsimeknek bizonyos autonómiákat garantáljanak (ezt persze a Kádár-rendszer tudta leginkább megoldani), amelyek nagyon radikálisan bomlasztják az orosz struktúrát. (Amúgy ez utóbbit nevezem én „szocialista berendezkedésnek".) Ezek az autonómiák ugyanis bomlasztják. Az, hogy az átlagember nekifoghat valaminek, és vállalkozhat valamire, önmagában is bomlasztja a dolgot. A dolog ugyanis eredetileg arra épül, hogy mindent fölülről határoznak meg.

Vajon meddig tudják ezek egyáltalán működtetni ezt a kvázi hadigazdaságot? Amikor például Kína úgy próbálja meg Tajvant bekebelezni,[56] hogy közben megtartja annak tőkés struktúráját – egy olyan terepet hoz létre, ahol lehet kísérletezgetni ezzel-azzal. Ha valami „túlszalad", akkor visszafordítják a megkezdett átalakulást, de a saját birodalmukban ezt nem tudják végigjátszani.

Gondolod, hogy ezeket tényleg kísérletként fogják fel? Teoretikusan talán. Idejön egy orosz gazdasági miniszter, megnézi, hogy egy intézkedés hogyan működik. Aztán vagy azt mondja: igen, ez remek, vezessük be ott is. Vagy azt mondja: ennek a bevezetése csak ebben a

54 Az Észt Szovjet Szocialista Köztársaság (SZSZK), a Lett SZSZK és a Litván SZSZK 1940-ben lett a Szovjetunió része. 1941–1944 között német megszállás alá kerültek, ezt követően 1990–91-ig ismét a Szovjetunió tagköztársaságai voltak.

55 Különböző elődszervezetei már 1917-től léteztek, de az NKVD, vagyis a Belügyi Népbiztosság 1934 és 1946 között működött a szovjet államigazgatás legfőbb belügyi szerveként. 1946-tól a Belügyminisztérium vette át a feladatait.

56 1949-ben, a kínai polgárháború idején Kínai Köztársaság néven önálló állam jön létre a csendes-óceáni Tajvan szigetén és pár kisebb szigeten. A Kínai Népköztársaság Tajvant saját tartományának tekinti, amely azonban önálló államnak tartja saját magát. A '80-as évektől a Kínai Népköztársaság az „egy állam, két rendszer" elve alapján, az önkormányzat lehetőségének ígéretével egyesítési tárgyalásokat javasol, amelyeket Tajvan rendre elutasít.

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED

kontextusban nem veszélyes. De ha végül a dolog túlfutna azon, amin nem lenne szabad túlfutnia, itt vannak a tankok, nincs nagy baj. Ha viszont Oroszországban indul el egy ilyen folyamat, az már megrendíti az egészet.

Liska Tibor is olyasmiről ír, hogy ez a rendszer „jóléti injekciókat" kap, de a szovjet vezetést nem érdekli különösebben a jólét. Csak azért érdekli, hogy az emberek ne lázadozzanak.

Világos! Amióta hatalom van – és a legtöbb kultúrára az a jellemző, hogy van –, a hatalom mindig saját fennmaradásának szempontjából kell, hogy megítélje az állapotokat. Másképpen nem működik.

A Lukács-iskola gondolati magja

Térjünk vissza az interjú eredeti kiindulópontjához. Még egyszer átgondoltam azt a kérdést, amivel a múltkor foglalkoztunk. Azért ragadtam le a '77-es cikknél, mert engem az úgynevezett bolsevik lélek, mentalitás vagy beállítódás érdekel. Legfőképpen persze az a kérdés, hogyan következik be a marxista vagy a bolsevik nézőpontról, beállítódásról, szemléletmódról egy – az egyszerűség kedvéért nevezzük így – átállás a demokratikusabb, plurálisabb nézőpontra. A '77-es cikked vagy „nyílt leveled" valamiképp e szemléletmódváltás dokumentuma, teoretikus megfogalmazása. Engem az érdekel, hogy nézett ki e szemléletmódváltás előtti marxista beállítódás belső struktúrája.

A levél valójában nem volt nyílt levél, ténylegesen a legközelebbi barátaimnak szólt és senki másnak. Voltak olyan részei – ezeket soha nem akartam publikálni –, amelyekben elmagyaráztam, miért írom azt a levelet. Azért, mert úgy éreztem, hogy a köztünk lévő feszültségek egyik oka, hogy sok mindent már másképp látunk, és ezeket nem tudjuk magunk között tisztázni. Ennek a feszültségnek alapjában véve személyes oka volt: fantasztikus ragaszkodásunk egymáshoz. Ebből következett, az életszükségletünk volt, hogy egyetértsünk. Azt, hogy kezdtünk belsőleg sok mindenben egyet nem érteni (amiben lehet, hogy ma megint egyetértünk), rettenetes nehéz volt kimondani. Egyszer, egy bizonyos pillanatban úgy éreztem, hogy ez nem megy tovább, és megpróbáltam összefoglalni nézeteim kereteit. Így született a levél.

Magam sem tudtam akkor – ma már, azt hiszem, határozottabban tudom –, hogy itt nem egyszerűen tartalmi, hanem, ahogy mondtam, szemléletbeli változásról van szó. Hogyan nézett ki az a bizonyos beállítódás, amely a Lukács-iskolát konstituálta? Ha jól értem, erre irányul a kérdésed. A beszélgetés kezdete óta gondolkodtam ezen. Úgy próbáltam megfogalmazni a választ magamnak, hogy világos és rövid legyen, és a dolog lényegét érintse. Próbáljuk először mintegy „jelszószerűen" megnézni, milyen alapgondolatok konstituálták a Lukács-iskolát. Kétségtelen, hogy a döntő jelszó a „marxizmus reneszánsza" volt. De mit jelentett ez? Azt jelentette, hogy a marxizmus a megelőző évtizedekben, politikai képviselőinek kezében eltorzult, megszűnt annak lenni, ami. Egy új szocialista teória alapvető feladata tehát nem más, mint hogy az „igazi Marxot" rekonstruálja, és megpróbálja azt a világot, amely Marx nevében körülvesz bennünket, az így rekonstruált „igazi Marx" szemszögéből kritizálni.

Mi volt a tartalma a kritikának? Itt már a levélhez tudok kapcsolódni. A marxizmus reneszánsza nevében folytatott kritika alapvető tartalma az elidegenedés-elmélet felelevenítése, középpontba állítása, átgondolása volt. Miért? Állandóan folyt ez a cirkusz, hogy kit válasszunk, a fiatal Marxot vagy az idős Marxot? Úgy tűnik, mintha mi a fiatal Marxra tettünk volna az idős Marxszal szemben. Valójában nem. Azt akartuk bizonyítani, hogy az idős Marx egész koncepciója – amely nem volt más, mint a politikai gazdaságtan kritikája –, az elidegenedés elméletén nyugszik. Ebből az következik, hogy sok minden az „elidegenedett világban" valósul meg abból, amit a későbbi Marx politikai-gazdaságtani elgondolásainak kidolgozásakor, mint „szocialista teendőket" előtérbe helyezett. Ha ebből bármi is úgy valósul meg, hogy közben megmarad az elidegenedés, akkor tulajdonképpen nem következett be az a hatalmas társadalmi fordulat, amelynek előkészítésén és kifejezésén a marxizmus mint teória fáradozott. Ebből következik a Lukács-iskola által képviselt kritikának a következő lényeges eleme, amely a kritikát politikaivá teszi. Az elidegenedés elméletének előtérbe helyezése azt is jelentette, hogy mi ki tudjuk mutatni: ez is egy elidegenedett világ, nemcsak a kapitalizmus világa. Nem valósultak meg tehát azok a célok, amelyeket a marxizmusra épülő szocialista elmélet alapvető célokként kellett volna, hogy kitűzzön a maga számára.

Ezért nem tartom véletlennek, hogy a levelet, legalábbis a teoretikus részét (ami publikálva van) az elidegenedés-elmélet kritikájával

kezdtem. Azt hiszem, hogy előzőleg már egy-két írásban végiggondoltam egyet s mást. Itt van a Fichte utószó,[57] amely a maga rettenetes absztrakt voltában kifejezi, hogy baj van az olyan elmélettel, amelynek központi gondolata, hogy individuum és társadalom totális egységét vagy harmóniáját kell megvalósítani. Olvastad ezt az írást?

Igen.

És te mit olvastál ki belőle?

Én ezt annak idején a Lukács-iskola első olyan szövegeként értelmeztem – már amennyire értettem –, hogy rés keletkezett azon az elképzelésen, amelyet meglehetősen homogén módon képviselt az Iskola, főleg persze Lukács és Heller. Eszerint a feladat nem más, mint az ember nembeli életének megvalósítása, a teória célja pedig az, hogy feltárja azokat a lehetőségeket, amelyeken belül ez a nembeli lét realizálhatóvá válik. Gondolhatunk itt például a Márkus antropológia könyvében kirajzolódó öt feltételre.[58]

Igen, az én kételyeim a „nembeli lét" problémájánál kezdődnek, vagyis annál az elvárásnál, hogy az individuumot fel kell emelni a nembeliség szintjére.

Tehát ennek a dokumentuma volt a Fichte utószó.

Igen. Ezt fogalmaztam meg a *Fichté*ben, és a *Schelerben*.[59] Utóbbit a Gondolat Kiadó már nem volt hajlandó lehozni utószóként, ennek csak egy részlete jelent meg németül. Lehet, hogy saját írásaimat ma már újrainterpretálom, de ez most érdektelen. Azt hiszem, hogy akkor elindultam annak belátása felé: ellentmondás van azon a marxista konstrukción belül, amelyik egyrészt az individualitást (legalábbis verbálisan) mint az egyik legfőbb értéket kezeli, másrészt viszont az individuumot szeretné felhozni a nembeliség szintjére. Végeredményben az az érzésem támadt (lehet, hogy ez teoretikusan igazságtalan akár Marxszal, akár Lukáccsal, akár Hellerrel, akár megelőző önmagammal szemben, de ez megint érdektelen), hogy menjünk vissza a gyökerekhez, ahol a nembeliség mint fogalom kialakult. Térjünk tehát vissza a klasszikus német filozófiához, nézzük meg, mit jelent a nembeliség Fichténél. Fichte az Én és a nem-Én tökéletes, totális azonosságáról ír, minden „igazi individuum" nembeliségben való tökéletes feloldódásáról, végső soron minden individuum teljes azonosságáról. Ez viszont szerintem a tényleges individualitás teljes megszüntetését jelenti, mert az individuum így értett fogalma nem másra vonatkozik, mint egy olyan emberi egyedre, amely egyesíti magában az emberiség összes „nembeli erőit". Akár Jóistennek is nevezhetjük az illetőt. De egy olyan elmélet, amely minden tényleges individuumot a nembeliség szintjére akar felemelni, az tulajdonképpen nem akar mást, mint minden partikularitást (megszüntetve, megőrizve, de) felszámolni, és így minden individuumot totálisan egyformává tenni. Létre akar hozni egy olyan egységet, amelyik, azt hiszem, csak gondolati konstrukcióként létezhet.

És ha ennek az elgondolásnak politikai konzekvenciái vannak, akkor azok mit kell, hogy jelentsenek? Azt, hogy ha valaki – legyen az egy egyén vagy egy institúció – magára vállalja a feladatot, hogy „az individuumot felemelje a nembeliség szintjére", végső soron a saját képére, pontosabban a „saját nembeliség koncepciójának képére" akarja formálni az összes individuumot. A nembeliség magaslatáról tekint a maguk partikularitásában fetrengő egyedekre, akik még nem jutottak el arra a szintre, ahol az igazi emberi életnek folynia kell. Megpróbálja hát „felemelni" őket. Ha ők ez ellen lázadoznak, akkor megpróbálja őket erőszakkal „felemelni". Azt hiszem, ennyiben átláttam e humanista indíttatású koncepció totális antihumanizmusát.

Ha jól emlékszem, a Fichte tanulmányodban fogalmaztad meg szabadság és egyenlőség egymást kizáró voltáról szóló nézeteidet. Abban, hogy ezeket együttesen realizálhatatlannak tartottad, tulajdonképpen ugyanez a kritikád fejeződik ki, nem?

Tulajdonképpen ugyanez fejeződik ki benne. A tanulmány persze karakteres lett, általában is jellemző rá a túlélezés. Természetesen akkor igaz, hogy szabadság és egyenlőség együtt realizálhatatlanok, ha mind a két eszményt túlfeszítjük. Ha totálissá akarjuk tenni a szabadságot

57 VAJDA 1976b. 721–766. p.

58 Heller Ágnes Márkus György cikkének tartalmát mintegy összegezve az „emberi lényeg öt tényezőjéről" beszél, ezek: a munkatevékenység (objektiváció), társadalmiság, univerzalitás, öntudat és szabadság. HELLER 1969. 68. p.

59 Vajda Scheler-tanulmánya magyarul *Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?* címmel jelent meg. VAJDA 1992. 179–223. p.

és totálissá akarjuk tenni az egyenlőséget is, akkor vagy totális szabadság és totális egyenlőtlenség, vagy totális egyenlőség és totális szabadságnélküliség jön létre. Ha bizonyos szerénységgel tudomásul vesszük, hogy mind a kettő érték, de a gyakorlatban sok tekintetben ütik egymást, akkor megpróbálhatjuk megvalósítani az optimumok különböző típusait. Eljuthatunk oda, hogy adott helyzetben nincs optimum. Akkor megpróbálhatunk tenni valamit az egyenlőségért, de azzal a tudattal, hogy ennek eredményeként talán másutt korlátozzuk a szabadságot. Vagy megpróbálhatunk tenni valamit a szabadság szélesebb körű kibontakozásáért annak tudatában, hogy bizonyos pillanatokban ellent fog mondani az egyenlőségről alkotott elképzeléseinknek. De az az utópia, hogy a totális szabadság és a totális egyenlőség együtt lehetséges, valószínűleg abba az irányba mutat, hogy a szabadságot újrainterpretáljuk, de megszűnik szabadság lenni. Alapjában véve ez az, amit a Fichte tanulmányban el akartam magyarázni.

Végső soron „az emberi nem szabadsága" megint nem jelent mást, mint minden egyes egyén felemelését a nembeliség szintjére. De ha a szabadságot így interpretáljuk, akkor abban a pillanatban tagadjuk az egyén szabadságát. Beszéljünk magyarul és egyszerű fogalmakban: tagadjuk azt a jogát, hogy olyan partikuláris igényekkel lépjen fel, amelyeket szeretne kielégíteni, de amelyek kielégítése során összeütközésbe kerül más emberek partikuláris igényeivel. Ahelyett, hogy arra törekednénk, hogy ezeket a különböző partikuláris igényeket megpróbáljuk valamilyen mechanizmus segítségével összeegyeztetni, tagadjuk e partikuláris igények létjogosultságát. A partikuláris szükségleteket alacsonyabb rendűeknek, nem igazán „emberieknek", és így bizonyos értelemben nem létezőknek tekintjük. Ami igazán létezik, az a nembeli, és mindaz, ami eltér a nembelitől, az nem valóságosan létező. Ezt a nem valóságosan létezőt nyugodtan megszüntethetjük, hiszen birtokában vagyunk a valóságosan létező fogalmának. Ezzel azonban nem teszünk mást, mint hogy terrorizáljuk azt az egyedet, aki nem akar megfelelni a nembeliség fogalmunknak. De ez csak az egyik oldala a problémának. A másik oldala az, hogy ez egy realizálhatatlan koncepció. Nem arról van szó, hogy bármilyen terrorral megszüntethetők a partikuláris szükségletek, partikuláris igények, partikuláris vágyak. Csak az érhető el, hogy a létező partikuláris igényeket, szükségleteket, vágyakat nem engedjük realizálódni. Egy ilyen koncepció mögött tehát felsejlik a politikai terror lehetősége.

Ez az, amit kénytelen voltam belátni. Nem csak annyi történt, hogy elutasítottam a politikai terrort, hiszen ezt mindig és mindannyian elutasítottuk. A döntő váltás az én oldalamon az volt, hogy beláttam: nem arról van szó, hogy mások rosszul realizálták az elméleti elképzeléseinket. Arról van szó, hogy ha jól megkapargatjuk az elméleti elképzeléseinket, azt is be kell látnunk, hogy azok realizációja sem lehet más, mint a partikularitás elnyomása. Így aztán kénytelen voltam az egész elméleti alapot a magam számára kritika tárgyává tenni. Ebből született meg a levélnek az az első része, amely az elidegenedés-elmélet kritikáját nyújtja. Ma is azt állítom: nem arról van szó, hogy egykori törekvéseinket kizárólag és egyértelműen retrográd törekvésekként kell azonosítanunk. Annak belátásáról van szó, hogy egy olyan társadalomkritika, amelynek az éle az önző egyedek, törekvések, célok nevében folytatott harcok ellen irányul, csak akkor fordul humánusabb irányba, ha nem akarja tökéletesen megsemmisíteni az önző egyedek önző törekvéseit. Az, hogy létezik individualitás, azt jelenti, hogy az egyik embernek mások az igényei és mások a szükségletei, mint a másiknak. A kritika viszont nem akkor éri el a célját, ha meg akarja szüntetni ezeket a partikuláris motívumokat és az ezekből a törekvésekből származó cselekvéseket, hanem ha létrehoz egy olyan intézményrendszert, amely megpróbálja a partikularitások összeütközését humánus módon szabályozni. Ez volt az alapgondolat. Ha jól emlékszem, a levélben nem azt mondtam, hogy az egész elidegenedéskritikát abszurdnak érzem, vagy hogy nincsenek reális kritikai mozzanatai. Csak azt jeleztem, hogy tudomásul kell vennünk: mi nem fogjuk soha, semmiféle formában megszüntetni az elidegenedést.

Lehet, hogy ezt írtam, de ez megint rossz megfogalmazás. Ma már úgy fogalmaznék, hogy az európai kultúra az individualitásra épül. Ha ezt elfogadjuk, és értéknek tekintjük az individualitást, akkor ne akarjunk a „hátsó kapun keresztül" egy olyan elméletet becsempészni, amely fel akarja számolni az individualitást, illetve, amely csak annak az individualitásnak a létjogosultságát ismeri el, amely megfelel az elképzeléseinek. Ez olyan, mintha a saját nézőpontomból azt mondanám: a Kovács néni individualitása nem jó, az én individualitásom viszont jó – bár tudom, hogy az enyémben is sok még a partikuláris mozzanat, és természetesen azt is fel kell számolni. Ha ebből a nézőpontból indulok ki, oda jutok, hogy a terrort önmagammal szemben is alkalmazni kell. Szerintem viszont nem ezt kell csinálni, hanem meg kell nézni, hogyan lehet a különböző partikuláris igényeket, törekvé-

seket összeegyeztetni. Amikor mindezt beláttam, elindultam egy új úton, bár nem állítom, hogy az új törekvéseimnek akár a mai napig is megszületett volna az igazi teoretikus összefoglalása. Az utóbbi években mindenesetre két, számomra igen fontos szerző: Martin Heidegger és Norbert Elias hadakoznak bennem egymással. Hadakoznak, és nem hiszem, hogy ebből létrejöhet egy igazi szintézis.

Ne haragudj, kénytelen vagyok közbevágni, mert előreszaladsz egy kicsit. Van egy leginkább módszertaninak nevezhető kérdésem, amit régóta fontolgatok magamban. A kelet-európai rendszer válsága és a magyar értelmiség[60] *című könyvedben, különösen annak utószavában úgy beszélsz a saját utadról, mint amely kívülről nézve – tévesen – a filozófiától a politikáig terjedő útként lenne értelmezhető. Ezt az értelmezést kritizálod, amikor azt mondod, hogy valójában egy politikai-szociológiai megközelítés kiformálásáról van szó. Leszögezhetjük, hogy '56 után, a '60-as évek elején a Lukács-iskola az első olyan csoportosulás, amely szembe akar nézni ennek a rendszernek az elméleti problémáival. Lukács és Marx a két előkép: olyan teoretikusok, akiknek a munkásságában a filozófia és a szociológia hol különválik, hol összeér. Fontos kiemelni, hogy ez a sajátos összefonódás Lukácsnál is jelen van, hiszen már az első könyve is egy félig-meddig szociológiai kísérlet a dráma formájáról.*[61] *Akkor viszont hogyan kap mégis a filozófia domináns szerepet a Lukács-iskolában? Hogyan lehetséges az, hogy az Iskolához köthető elmélet, amely a rendszer kritikai analízisét tűzi ki céljául, végül mindig csak filozófiai értékek történeti és elméleti tárgyalására tesz újabb és újabb kísérletet? Hogyan lehetséges, hogy csak az Iskola felbomlása után, de előtte talán egyedül a te fasizmus könyvedben jelenik meg a történeti-szociológiai megközelítés (akkor is, ha a könyv közvetlenül nem ennek a rendszernek az analízisét tűzi ki céljául).*

Nemcsak nálam, ez túlzás. Fehér is hosszan kísérletezik különböző politikai analízisekkel, amelyek ebbe az irányba mutatnak. De mindegy. Hogy mi magyarázza a filozófia dominanciáját és a konkrét társadalomelemzés hiányát – ez a kérdésed?

Igen.

60 A könyv 1983-ban jelent meg szamizdatban. Újabb kiadását lásd: VAJDA 2015. 743–806. p.

61 LUKÁCS 1911. Későbbi megjelenése: LUKÁCS 1978.

Az volt a meggyőződésünk – és ezt a meggyőződésünket ma ugyancsak megkérdőjelezem –, hogy a filozófia semmi más célt nem szolgál, mint a társadalom átalakítását. Az egyik oldalon tehát arról van szó, hogy ezek nem örök kérdések, hanem a társadalom konkrét élő kérdései, amelyek azért merülnek fel, mert a társadalomban súlyos ellentmondások vannak. A másik oldalon viszont nincs jelen annak a társadalomnak a konkrét analízise, amelynek kritikáját állítólag ez a filozófia szolgálja. Honnan adódik ez az ellentmondás – ez a kérdés?

Még konkrétabb leszek. Márkus antropológia könyve után, amely határán mozog a filozófiai-antropológiai absztrakciónak és a konkrét társadalomanalízisnek, a hetvenes évek elején megszületett Überhaupt[62] *az első olyan könyv, amely a marxi elméletet vagy annak kritikáját egy konkrét társadalom konkrét gyakorlatával szembesíti, és nem a társadalmi gyakorlattal összefüggő elméletben mutat ki inkonzekvenciákat. Itt azt is megjegyezném, hogy a Lukács-iskola legfontosabb publikációi ráadásul jellemzően történeti kontextusban, „többszörös közvetítéssel" foglalkoznak azokkal az értékekkel vagy azoknak az értékeknek a kritikai megvalósulásával, amelyek az egész Iskola filozófiájának alapjait képezik. Példaként szolgálhatnak a Husserl könyveid,*[63] *Heller reneszánsz könyve*[64] *vagy Fehér Dosztojevszkij könyve.*[65]

Nehéz kérdés. Akik a Lukács-iskolát erős kritikával illetik, valószínűleg a következőképp látják a dolgot: az Iskola, amely Lukács terminológiáját használta, valójában e rendszer indirekt apologetikáját nyújtotta. E kritikusok ezért egyszerűen elintéznék a kérdésedet azzal, hogy látszatkritikáról volt szó, amelynek legjobb megvalósulási formája a dolgok ilyen típusú filozófiai megközelítése volt. Ugyanakkor – folytathatják a gondolatmenetet – rögtön érezhető lett volna, hogy baj van ezzel a kritikával, vagy hogy nem is igazi kritika, ha a filozófia absztrakt szintjéről leszálltunk volna az élet konkrét kérdéseihez, a társadalom konkrét, politikai analíziséhez. Amikor a Szelényi–Konrád könyv megfogalmazta, hogy kétféle értelmiségi kritika érvényesült, és az egyik a teleologikus kritika volt, én is úgy gondo-

62 Bence György, Kis János és Márkus György művének eredeti címe: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* BENCE–KIS–MÁRKUS 1992.

63 VAJDA 1968b., VAJDA 1969.

64 HELLER 1967.

65 FEHÉR 1972.

lom, hogy ők elsősorban a Lukács-iskolára céloztak. Minden ellenségesség nélkül. Bennük semmilyen ellenségesség nem volt velünk szemben, jóban is voltunk. A teleologikus kritika ebben az értelmezésben nem más, mint a rendszer humanisztikus ígéreteinek számonkérése. (És a mi tudatunkban tényleg nem volt más.) Mi ezt a kritikát meglehetősen eufemisztikus formában műveltük: leginkább azt a világot próbáltuk megragadni, ami az igazi humanizmust jelenti. Aki akarta, az érthette – értették is –, hogy mi ezt a világot nem tartjuk a humanista ígéretek megtestesülésének, sőt bizonyos értelemben éppen az ellenkezőjének tartjuk. Ezt már nagyon korán így láttuk, ezt a világot sok tekintetben kevésbé humanisztikusnak tekintettük, mint azt, amelynek kritikájaként a marxizmus létrejött, tehát az úgynevezett kapitalizmust.

De hogy miért maradtunk meg ezen a filozófiai szinten? Ez egyrészt talán Marx öröksége. Most mondhatod azt, hogy Marx elég konkrét politikai kritikát gyártott, és hogy mi ezeket nem csináltuk – ebben igazad lesz. De az is lehet, hogy ez Lukács-örökség. Ez már talán inkább igaz. Tényleg meggyőződésünk volt, hogy a teoretikus bázis nincs rendben, és amíg a teoretikus bázis nincs rendben, addig minden konkrét kritika a levegőben lóg, nem eléggé megalapozott, és így tovább. Tehát megpróbáltuk „fogalmilag kicsúcsosodott" formában megalkotni a kritikánkat: rendbe akartuk tenni azt a fogalmi apparátust, amelynek segítségével a kritika megvalósítható. De azt hiszem, az egész mögött az rejlett, hogy nagyon hosszú ideig nem tudtuk feladni azt a meggyőződésünket, hogy 1917-tel (most úgy beszélek, ahogy akkor gondolkoztam, vagy megpróbálok úgy beszélni, ahogy akkor gondolkoztam) mégis megtörtént a döntő lépés a kapitalizmus felszámolása, a szocializmus létrehozása terén. Azt gondoltuk, hogy a kapitalista magántulajdon megszüntetése az alapvető bázisa mindenféle szocialista törekvésnek. Ennélfogva valószínűleg nem tudtunk szembenézni azzal a ténnyel, hogy e rendszer alapvető negatívumai nem abból fakadnak, hogy még nem fejlődött ki egészében, hanem pont abból, amit mi a rendszer alapvető vívmányának tekintettünk. Lehet, hogy már kételyeink voltak. De amikor Lukács a máig is páncélszekrényben őrzött brosúrájában[66] azt mondja, hogy a szocialista forradalom eredményeként létrejött egy társadalom, amelyik objektíve megvalósította a szocializmus célkitűzéseit, tulajdonképpen a lényegét fogalmazza meg annak az ellentmondásnak, amelynek eredményeként elzártuk magunkat a konkrét társadalomkritika teoretikus megvalósításától.

66 Lukács *Demokratisierung*-tanulmányáról van szó, amely a következő évben jelent meg: Lukács 1985. Magyarul: Lukács 1988.

Azért mondom, hogy „teoretikus megvalósításától", mert mindannyian teoretikusok voltunk, vagyunk, maradunk. Ez egyfajta viszony a világhoz. Lehet ezt kritizálni, lehet ezt önmagában rossznak, feleslegesnek, abszurdnak tekinteni. Lehet azt mondani, hogy aki csak ilyen teoretikus módon viszonyul a világhoz, mint ahogy mi viszonyulunk (a többes számmal általában gondban vagyok, mert nem élünk, és főleg nem dolgozunk együtt), abból újra és újra ugyanaz fog kijönni, bármit is mondjon. Lehet így folytatni: „Ne tessék tehát ilyen absztrakt fogalmakkal dolgozni, tessék megmondani, konkrétan hol vannak a bajok ebben a világban, tessék azon gondolkodni, hogyan lehet e konkrét bajokon segíteni! Ne valami absztrakt eszmény nevében tessék kritizálni a világot, hanem tessék megnézni, hogy itt és most, a sokgyerekes családok hogyan nyomorognak, vagy hogyan fogják be annak a pofáját, aki kritikai megjegyzést tesz."

Ez az erős teoretikus beállítottság azt a kérdést is felveti, milyen kontaktusotok volt a világgal.

Meglehetősen elzártan éltünk egy szűk értelmiségi környezetben, az kétségtelen.

Ezt így is gondoltátok, vagy így alakult, „ide szorultatok be"?

A fene tudja. Nem éreztem magunkat beszorultnak, és máig nem hiszem azt, hogy nem lehet teóriát csinálni, hogy a teória pusztán pótcselekvés vagy mindig csak valamilyen totalitárius elképzeléseknek a „fedőszerve", vagy hogy mondjam. A kérdés azért nehéz, mert ha úgy veted fel, hogy miért csináltunk filozófiát, akkor azt is válaszolhatom, hogy azért, mert szerettük a filozófiát, és én máig szeretem a filozófiát. Jogosult-e bárki egyáltalán nekem szegezni a kérdést: nem gondolom-e, hogy a „dolgok akkor álltak helyre", amikor a filozófiától a politikai teória irányába fordultam?

Újrafogalmazom, kicsit sarkosabban. Van egy olyan érzésem, hogy a hatvanas évek Lukács-iskolájában létrejött egy hasadás a rendszerre vonatkozó

politikai-szociológiai elképzelések, és az „értelmiségi tevékenység", a „filozófia-gyártás" között.

Azt hiszem, nem ott volt a probléma, hogy filozófiát csináltunk és nem politikai elméletet. Én később elkezdtem politikai elméletet csinálni, de azt hiszem, inkább azért, mert zavarba jöttem a filozófia tartalmát illetően. Volt egy rövid periódusom, amikor kifejezetten elutasítottam a filozófiát. Emlékszem egy nagyon súlyos veszekedésemre Márkussal. Megpróbálom érzékletesen bemutatni ennek az okát. Ezzel az interjúval kapcsolatban ugyanis az a rossz érzésem támadt, hogy nem tudunk leszállni arra az érzékletes szintre, amelyen többet mondanánk vagy jobban beszélnénk, mint maga a '77-es cikk. Ezért most megpróbálok egy kicsit érzékletesebb szintre menni.

Az előbb azt mondtam, hogy abban a konkrét teóriában, amelyben gondolkodtunk, a partikuláris törekvéseket a megkonstruált nembeliség magaslatáról szemléltük. Egy olyan nembeliség nézőpontjából, amelyet az egész újkori európai filozófia története képviselt, az a filozófia, amely kidolgozta e nembeliség alapvető mozzanatait. A nembeliség magaslatáról azután lenéző, lekezelő, lesajnáló módon viszonyultunk az emberek többségéhez, mondván, hogy azok úgymond „elidegenedett tudattal", „totális partikularitásba" süllyedve élnek, és nekünk kell őket felemelni. „Mindent a népért, és semmit a néppel!" – mondhatnánk, mert hát az el van idegenedve. Ezek rettenetesen igazságtalanul kiélezett állítások, de valahol mindez benne rejlett ebben a teóriában. Az a helyzet viszont, hogy a partikularitásokhoz fűződő lekezelő viszony egyúttal az élet konkrét problémáinak lekezelését is jelenti. Soha nem mondtam volna ki, de természetesen nagyon jól tudtam, hogy a nyomorgó, éhező, kiszolgáltatott emberek nem az európai kultúra magaslatán fognak gondolkodni. Én mélységesen sajnáltam őket ezért, és szerettem volna őket ebből kiemelni. Arról is meg voltam győződve, hogy amíg valamilyen társadalmi mozgás nem emeli ki őket, nem emelkedhetnek a nembeliségnek arra a csodálatos szintjére, amelyen minden egyes individuumnak állnia kellene. De hát mégiscsak ott vannak, ahol vannak, és – gondoltuk – nem az a lényeg, hogy az ő konkrét problémáikat és konkrét nehézségeiket elemezzük, hanem az, hogy megnézzük, hogyan kellene kinézni egy olyan világnak, ahol ezek a konkrét nehézségek már nem jelentkeznek. Az ellentmondás ott volt jelen, hogy valószínűleg nem voltunk hajlandók

leásni olyan mélységig, ahol elemzés tárgyává tehettük volna az egész szocialista elképzelés alapvető problémáit. Ahol feltehettük volna a kérdést: vajon rendben van-e ez az egész, rendben van-e például a magántulajdon megszüntetése? Ezzel egy pillanatig sem voltunk hajlandók szembenézni, hosszú ideig ragaszkodtunk az alapvető „szocialista vívmányokhoz". Ebből számomra az következett, hogy amikor már rájöttem: valami baj van, akkor a filozófiát, mint olyat akartam eldobni.

Ahogyan utaltam rá: egyszer emiatt Márkussal iszonyatosan összevesztünk. Nem tudom az egész veszekedést rekonstruálni, de tudom, hogy én olyan marhaságokat beszéltem: „Elegem van már abból, hogy mi lekezeljük a házmesternéket. Viszont amíg ezt a filozófiát műveljük, addig nem tudunk egy házmesterné szemével nézni a világra, pedig azzal a szemmel is nézni kellene a világra." Ezt az ellentmondást végül nem tudtuk feloldani. Azt hiszem, alapvetően ebből fakadt, hogy mi a tiszta teória szférájában mozogtunk.

Ha már az érzékletességnél tartunk, hadd mondjam el egy idevágó emlékemet, a hetvenes évek legelejéről, '71–72-ből. Az akkor még Malgot István vezetése alatt működő Orfeo Csoport[67] *meghívta Hellert beszélgetni a Hazafias Népfront IX. kerületi klubjába. Az ötven férőhelyes klubban ott volt két-háromszáz ember. Akkor már egy kicsit ki voltatok szorítva, és Hellernek (mai szóval mondva) már ellenzéki nimbusza volt. Nem csak Orfeósok voltak, teljesen vegyes volt a közönség. Heller tartott egy tízperces bevezetőt, amelyben vázolta művészetfilozófiájának alapvető kategóriáit. Ezután elkezdődött egy beszélgetés, amelynek fontos jellegzetessége volt, hogy az Orfeo tagjai, főleg a vezetői (Nemes István Egonra emlékszem) saját művészi gyakorlatuk mibenlétéről beszéltek, ugyan fogalmilag egyre absztraktabb szinten, de mindig konkrét művészi gyakorlathoz kapcsolódva. Heller minden egyes kérdésre konkrétan válaszolt. Jól ismerte az Orfeo tevékenységét, de minden egyes konkrét problémát azonnal „átfordított" egy történeti vagy absztrakt problémafelvetéssé. Emlékszem, hogy valahogy szóba került az a kérdés, hogy van-e a forradalomnak művészete. Nyilván ekkor Malgoték a saját művészetük forradalmi gyakorlatára gondoltak. De aztán Heller felállt, és a következő kategorikus kijelentést tette: „A francia forradalomnak nem volt művészete. Egyszer s mindenkorra tessék tudomásul venni – mondta –, hogy a forra-*

67 A '70-es évek radikális, újbaloldali elköteleződésű művészcsoportja. A közösség stúdiószínházat, bábcsoportot, zenekart, szociofotós és képzőművészeti csoportot is magában foglalt.

dalmak nem alkalmasak arra, hogy remekműveket hozzanak létre!" Őrült felzúdulás volt a teremben. És akkor már két-három órája zajlott a vita. Heller még ugyanezen a beszélgetésen egyszer ismét felállt, és nagyjából azt mondta: „Nézzék, én nagyon örülök, hogy léteznek művészcsoportok és irányzatok, melyek képviselői ilyen lelkesedéssel dolgoznak. Ez nagyon jó és fontos, és ezekhez a törekvésekhez csak olyan módon lehet csatlakozni, ahogyan önök csatlakoztak." És itt pont, vége volt. Nem tudom, hogy világos-e, őrült ellentmondás volt a praktikus igenlés, az elvi igenlés, és a lehetséges teoretikus meglátások között.

Igen, azt hiszem, ebben a példában tényleg benne rejlik a nembeliség fogalom alapvető ellentmondásossága. Ha valaki egy plurális világot akar, akkor az individualitás kibontakozását akarja. Az individualitás pedig nem azt jelenti, hogy az egyén felszívódik a nembeliségben, hanem éppen azt jelenti, hogy vannak olyan vonásai, törekvései, célja és szükségletei, amelyek megkülönböztetik őt a másiktól. Ezért bizonyos értelemben ellentétbe is kerül a másikkal. Ha mi erre az individualitásra mondunk igent, akkor bizonyos értelemben igent kell mondani arra a fajta „forradalmi művészetre" is, amelyik nem a világkultúra egyetemes értékeit, hanem itt és most élő, konkrét emberek szükségleteit fejezi ki. Ebből fakadt Hellernek az a megnyilvánulása, hogy ő ezt itt most „konkrétan igenli". A másik oldalon mégis ki kellett fejeznie a belső averzióját azzal kapcsolatban, hogy ez a fajta, magát forradalmiként definiáló művészet nem áll a nembeliség szintjén, nem hoz létre remekműveket. Ez Lukács esztétikai megközelítését tükrözi: azt, hogy az esztétikának a remekműre kell épülnie, mert csak az elemezhető, a többi másodlagos, nem érdekes. Ez egyrészt Lukács ízlését fejezi ki, másrészt Lukácsnak azt az igényét is, hogy olyanfajta teóriát dolgozzon ki, amely a nembeliségre épül. Amely szerint csak az a lényeges, csak az a jó, csak az a fontos, ami „az egészet" reprezentálja. De ki dönti el, hogy mi „az egész"? Mindig ez a kérdés vetődött fel bennem.

Én azt hiszem, hogy a fordulat akkor következik be, amikor az ember lemond a nembeliség fogalmáról, mint elfogadható fogalomról. Amikor én lemondtam erről a fogalomról, tulajdonképpen a filozófiától fordultam el. Tettem ugyan kísérleteket, hogy megpróbáljam átfogalmazni a filozófia céljait, feladatait, de egy pillanatra elfordultam a filozófiától. Tettem egy arra vonatkozó állítást is, hogy a filozófiának olyan egzisztenciális kérdésekkel kell foglalkoznia, amelyek közvetlenül nem épülnek bele társadalmi problémák kontextusába.

Aztán ezzel sem tudtam mit kezdeni. Ma már zavarosan ugyan, de a magam számára meg tudom ragadni ezeket a problémákat. Akkor nem tudtam. Ez még a levélben is érezhető. Az egyik oldalról elfogadom az elidegenedés elméletét, ha az nem akarja megvalósítani önmagát. A másik oldalon pedig elutasítom az elidegenedés elméletét, abból kiindulva, hogy ha egyszer létezik individuum, akkor az meg akarja valósítani önmagát. A levél politikai részében, azt hiszem, már értelmesebben artikuláltam a dolgokat, amikor arról beszéltem, hogy mi lehet a szocializmus célja. A szocializmus célja nem lehet más, mint az európai individualitás szélső következményeinek álladó kritikai szemre vétele és korlátozása. Egy olyanfajta folyamatról van szó, amelyben elfogadjuk, hogy így néz ki ez az európai individualitás, ennek a totális kibontakozása azonban egy olyan világot eredményez, amely már elfogadhatatlan, mert ezek az individualitások végső soron megsemmisítenék egymást. Szükség van tehát állandó kritikára, amely arra irányul, hogy az ebből az individualitásból fakadó szélsőséges következményeket visszavegyük. De nem arról van szó, hogy fel kell számolnunk ezt az individualitást.

Individuum és önmegvalósítás

A szocializmusról írva te nem mondod már, hogy kooperatív jellegűnek kell lennie, és hogy ki kell iktatnia a verseny elvét. Sőt, azt fogalmazod meg, hogy fenn kell tartani a társadalomban minden olyan versenyt, amit olykor éppen az együttműködés korlátoz: az az együttműködés, amely megvalósításáért a testvériség és a közösség eszméjét szem előtt tartó irányzatok küzdenek. Ebben a kontextusban egyáltalán miért tartod fontosnak megmondani, hogy mi az, hogy szocializmus?

Én most azt mondtam el, hogy mi volt a levélben. Ma már nem egészen így gondolom. Ha ma a szocializmus/nem szocializmus kérdéseiben gondolkodom, akkor tudomásul veszem a létező társadalmi mozgalmakat, megpróbálom megvizsgálni a törekvéseiket. Adott esetben csatlakozhatnék egyikhez vagy másikhoz. Ezt meg is teszi az ember, nap mint nap. Mondjuk a mai magyar ellenzék számára nem egy alapvető kérdés, hogy akkor most szocialisták vagyunk, vagy nem vagyunk. Vannak közöttük olyanok, akik szocialistának tekintik magukat, és vannak, akik nem. Nem is ez az érdekes. Az érdekes az, hogy

ők már egy olyan világban tiltakoznak társadalmi ellentmondások, társadalmi anomáliák, satöbbi ellen, ahol – bár sokan azt hiszik, hogy a többség érdekeit képviselik –, nagyon kevesen lehetnek abban a naiv hitben, hogy a többség megbízásából teszik ezt. Akkor mégis miért hadakoznak valami ellen? Én nem akarom megmondani, hogyan kell megvalósulnia egy szocialista mozgalomnak, én azt akarom megérteni, hogy min alapszik egy szocialista mozgalom. Az elgondolásom mélyén az rejlik, hogy a teóriának inkább vissza kell fognia bizonyos mozgalmaknak azokat a törekvéseit, amelyek a mozgalom résztvevői által képviselt elképzelések totalizálásához vezetnek. Az én régi teóriám pont azért volt problematikus, mert ahelyett, hogy visszafogni akart volna, még inkább „kiélezett". Holott miről van szó? Arról van szó, hogy ezek a társadalmi mozgalmak bizonyos típusú partikularitásokat képviselnek akkor is, ha abban a hitben élnek, hogy ők képviselik a valós érdekeket, a többség valós érdekeit. Ugyanakkor a teória feladatát ma már egy olyanfajta kritikában látom, amely ugyan a hatalmat is kritizálja, de azt is, ami a hatalommal szembekerül, amely azt hiszi magáról, hogy a hatalmat bomlasztva vagy leépítve másfajta világot fog létrehozni, amelyben már nincs többé hatalom.

De vajon hogyan nézne ki akkor egy számunkra elfogadható pártprogram teoretikus struktúrája: lenne egy elfogadásra szánt előíró jellegű konklúzió, aztán meghatároznánk, hogy ha ezt mi mind elfogadnánk, akkor mit kéne tennünk érte holnap vagy holnapután?

Ez az, amivel a teóriának semmi dolga nincs. Pártprogramokat gyakorlati elképzelések alapján kell megfogalmazni, és nem hiszem, hogy a pártoknak teoretikus bázisuk kell, hogy legyen.

Talán az volt a Lukács-iskola problémája, hogy el volt zárva a társadalomtól és a politikai hatalomtól, és mégis kvázi hatalomként, pszeudo-politikai hatalomként, egyfajta szellemi hatalomként járta az útját.

Azt hiszem, ebben teljesen igazad van. Ha ma meg akarom érteni, hogy mi voltunk mi akkor, és mi az, ami ellen én ma protestálok, én is azt gondolom, hogy az igazi baj ott következik be, amikor a filozófia önmagát politikai hatalomként akarja felfogni. És így jutnék el egy másik kritikai felvetésemhez: ahhoz, hogy nem szabad összekeverni egy kultúra kritikáját egy konkrét társadalom konkrét politikai kritikájával. Talán ez volt a legnagyobb baj, amely a marxista teória egész konstrukciójában benne rejlett, hogy ezt a kettőt abszolút összekeverte egymással.

Én visszakanyarodnék a szocializmus problémájához. Arról beszéltél eddig, és a levélben is azt írtad, hogy a szocializmust úgy képzeled el, mint a polgári társadalom vagy „az individualitás szélső értékeinek" egy korrekciós mozzanatát. De nem fejtetted ki a továbbiakban: itt arról van-e szó, hogy maga a filozófia vagy a magát szocialistának tekintő filozófiai elmélet is eltávolodik attól a céljától, hogy az adott társadalom – jelen esetben az 1917 utáni közép-kelet-európai társadalom – bázisán újra és újra megfogalmazza a társadalom „ideális értékeit". Lemond-e a filozófia arról, hogy kvázi „platonikus hatalomra" tegyen szert abban az értelemben, hogy egy „totális társadalom" víziójából kiindulva kísérelje meg a létező társadalmak kritikai korrekcióját? És – teszem hozzá – hogy anélkül kísérelje meg ezt a korrekciót, hogy az adott történelmi periódusban rendelkezésére állna egy olyan társadalmi formáció, amely legalább hozzávetőlegesen megjelenítené az intenciót? Úgy is fogalmazhatunk: a marxizmus és a marxisták – hozzáteszem: a nemzeti szocialisták is – arra építettek, hogy létezik vagy a közeli jövőben létezni fog egy társadalom, amely egy „konkrét totalitást"[68] képvisel, amelynek ők nyújtják az elméleti kifejtését, vagy ők adnak hangot „jobbik lelkiismeretének".

Azt hiszem, hogy az elmélet ettől a céltól feltétlenül eltávolodik. A probléma akkor kezdődik, amikor megfogalmazódik – és ezt maga Marx meg is fogalmazza – hogy a filozófia célja már nem csak a világ megértése és a magyarázata, hanem a megváltoztatása.[69] Marx és követői abban a hitben élnek, hogy mint elméletalkotók, valóságos létező társadalmi mozgások kifejezőjévé, elméleti tisztázójává válhatnak, hogy valós társadalmi aktorokat képviselnek, azok „tudatát" fejezik ki, satöbbi. Én azt hiszem, itt következik be a baj. Ma már úgy gondolom, hogy a filozófiának alapjában véve az a feladata, hogy megértsen egy kultúrát, amely egy adott világot működtet. És amikor ezt megértette, akkor jön a másik feladat, amit már nem muszáj a filozófiának elvégezni. Annak végiggondolásáról van szó: ha ez a világ most így

68 Lukács kifejezése, lásd pl. *Mi az ortodox marxizmus?* LUKÁCS 1971a. 221. p.

69 „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk." Karl Marx: *Tézisek Feuerbachról* (11. Tézis). MARX–ENGELS 1977. 70. p.

működik, ebben most ilyen és ilyen tendenciák érvényesülnek, és én ebből ezt és ezt negatívnak érzem, akkor hogyan lehetne ezeken változtatni. Ez már nem a filozófus feladata. Elég nehéz elmagyarázni, hogy mit értek ezen. De azt hiszem, amikor ezek a kérdések foglalkoztattak, akkor fordultam Heideggerhez és Eliashoz. Elias kapcsán ezért kezdett foglalkoztatni, hogy magyarázza ő az egész európai civilizációt? Leegyszerűsítetten megfogalmazva: úgy, hogy elfogadja azt az elgondolást, amely szerint az európai civilizáció kibontakozása nem más, mint a hatalmi monopóliumokért folytatott harc.

Ez az elmélet viszont empirikus cáfolatnak van kitéve, tehát talán nem is filozófia, hanem társadalomtudomány.

Kérdés persze, mit jelent egyáltalán, hogy „empirikus cáfolatnak van kitéve"? Azt kell mondanom, hogy máig sem hiszek, sőt ma még kevésbé hiszek abban, hogy ilyen értelemben lehetséges tudomány. Lehetséges leírás, de Isten tudja, hogy honnan adódnak a leírás szempontjai. Amúgy tudnék erről beszélni, de azt hiszem, ebbe most ne menjünk bele. Ami Eliast illeti, kétségtelen: ahogyan az európai civilizáció folyamatát leírja, amögött valamilyen teoretikus konstrukció áll. Ezt minden valószínűség szerint akár helyettesíteni is lehetne egy másik teoretikus konstrukcióval, annak ellenére, hogy amit elmond, az valahogyan a tényeken mérhető. Eliast én úgy értelmezem, hogy ő minden kritika nélkül elfogadja az európai civilizáció már említett vonását – hogy a hatalmi monopóliumokért való harc dominálja –, és ezt általános emberivé fújja fel. Itt persze lehetne nagyon komoly kérdőjeleket tenni az elképzelése mellé. Úgy gondolja továbbá, hogy ezek a hatalmi monopóliumok egyre szélesebb körűek, egyre nagyobb területeket fognak át, és egyre bonyolultabb összeszövődéseken alapulnak. Ennek eredményeként a hatalom monopóliumának birtokosai egyre inkább ki vannak szolgáltatva a legkülönbözőbb társadalmi csoportoknak. Tehát a hatalmi monopólium kiterjedése szükségképpen a hatalom demokratizálódását is jelenti. Elias úgy látja, az egész arrafelé mutat, hogy az egész világ összefüggő hatalmi egységgé válik, amelyen belül nincs egyetlen hatalmi centrum, amely abszolút hatalommal rendelkezne. Hiszen a hatalom maga is ki van szolgáltatva a különböző társadalmi csoportoknak: ezektől függ, ezek függvényévé válik. Ahogy tehát a hatalom koncentrálódik, egyben demokratizálódik is. Egyrészt történeti példákhoz és trendekhez kapcsolódva

nagyon szépen elmagyarázza ezt a folyamatot, másrészt azt is megvilágítja, hogyan kellett átalakulniuk a személyiségstruktúráknak a hatalommonopólium létrejöttéhez. Az elmélet alapjául egyik oldalról az egész francia történelem folyamatának elemzése, másik oldalról pedig a legalapvetőbb, mindennapi szokások fejlődésének áttekintése szolgál. Ennyiben ő valóban empirikus szociológus. Én most nem akarom Eliast egészében elmagyarázni, elmesélni vagy interpretálni, csak azt akarom mondani, hogy a művében megkérdőjelezhetetlen és magától értetődő az a gondolat, hogy az ember hatalomra tör a másikkal szemben. Ezt ebben a formában soha sehol nem mondja ki, de az elképzelése máshogy nem működik, csak ha tudomásul vesszük, hogy ez az ő alapvető meggyőződése.

E gondolathoz kapcsolnám Heideggert. Bizonyos szempontból Heidegger is hasonlóan gondolkodik. Csakhogy mit mond Heidegger az európai kultúráról? Azt mondja, hogy az egész európai kultúrát jellemző beállítódás csak addig működik, amíg megkérdőjelezetlenül jelen van a transzcendencia hite. Amíg tehát a kultúra bizonyos emberi igényeket a „világon kívülre helyez", és azokat isteni parancsolatokként kezeli. Abban a pillanatban, amikor – Nietzsche szavaival élve – „Isten meghal", egy olyan világ jön létre, ahol minden értéket az szab meg, hogy kinek van módjában értéket megszabni. Ez Heidegger szerint totális katasztrófához vezet, mert ezek szerint nem igaz, hogy ki tudunk emelkedni a természetből, nem igaz, hogy le tudjuk győzni a természetet. Csak egy kis része vagyunk egy nagy természetnek, amely nem átlátható, amellyel szemben alapjában véve mindig vesztesek maradunk.

Mi a fontos számomra ebből az egészből? Adva van a szocialista típusú kritika, amely az egyik oldalon azt az európai embert veszi célba, amely a maga individualitását akarja megvalósítani, és amely ennyiben összeütközésbe kerül az összes többi individuális igénnyel. Azt mondja: szüntessük meg „a mindenki harcát mindenki ellen".[70] Annál is inkább, mert eszerint a kritika szerint a hobbesi antropológiai alapvetés nem állja meg a helyét: az ember nem olyan lény, aki önmagát mások rovására akarja megvalósítani, csak azáltal kényszerült bele ebbe a magatartásformába, hogy olyan institúciórendszert hozott

70 Utalás Thomas Hobbes *Leviatán* című művére, amelyben a szerző a természeti állapotot háborús állapotként, *bellum omnium contra omnes*ként (mindenki háborúja mindenki ellen) jellemzi. HOBBES 1999. 313. p.

létre, amelynek keretei között nem lehet másképp élni. Szüntessük hát meg ezt az institúciórendszert, és másnap ott áll előttünk a másikkal szolidáris, a másikat támogatni akaró, a másik érdekeit önmaga érdekei elé helyező egyén. De még ez is rossz kifejezés, mert ha ezt az institúciórendszert megszüntetjük, akkor antagonisztikus érdekek sincsenek többé: nincs szükség arra, hogy a másik érdekeit a saját érdekeim elé helyezzem, mert az érdekeink harmonizálni fognak egymással. Ennek a dolognak nincs értelme, mert az egész elgondolás egy olyan kontextusban születik meg, ahol léteznek érdekek. Fel kell tennünk magunknak a kérdést: mit csináljunk? Ne létezzenek individuális érdekek? Szüntessük meg az individuum individualitását? Tegyünk mindenkit egyformává? Vagy fogadjuk el azt, hogy létezik az individuum individualitása? Fogadjuk el, hogy ezáltal összeütközésbe kerül a másikkal, és próbáljuk az összeütközéseket olyan csatornákba terelni, amelyekben nem semmisül meg a másik, még akkor sem, ha az egy adott összefüggésben vesztessé válik?

Ezekben a kérdésekben rejlik a marxista típusú szocialista beállítódás alapvető problémája. Az egyik oldalon elfogadja a teoretikusan tagadott hobbesi antropológiát, amikor azt mondja, hogy a kapitalizmus „mindenki harca mindenki ellen". De nem antropológiaként fogadja el. Hogy értsük ezt? Az embernek ezt a vonását nem egy kultúrának a mélyen beívódott sajátosságaként kezeli, hanem egy efemer, nem lényegi körülményből, az institúciórendszerből, azaz a magántulajdon intézményéből akarja levezetni. Valahol viszont azt mondja, hogy a magántulajdon az elidegenedés eredménye, és nem a magántulajdon eredménye az elidegenedés. Marx ebből a szempontból nem egyértelmű, és a *kézirata*[71] nem befejezett. Ezt soha nem fejtette ki, nem is fejthette ki. Pedig azt hiszem, itt van a kutya elásva. Ha valamit érteni akarunk elidegenedésen, akkor érthetjük rajta az individuum individualitásának kibontakozását. Tagadjuk ezt, és kritikai hevülettel fel is akarhatjuk számolni. Rendben van, de akkor egy terrorisztikus társadalom elméleti alapjait rakjuk le.

Itt jegyezném meg: nem hiszem, hogy az elméletnek akkora hatalma lenne, hogy társadalmi folyamatokat befolyásolni tudjon. Nem hiszem tehát, hogy a kelet-európai szocializmus attól lett ilyen, mert Marx kitalált egy elméletet, amelynek a konzekvenciái totalitáriusak

71 A fiatal Marx sokáig kéziratban maradt munkája, amelynek fő témája az elidegenedés. Teljes terjedelemben csak 1932-ben jelent meg. MARX 1977.

voltak. Épp fordítva hiszem. Azt hiszem, hogy az a marxi elmélet, amelyik a nyugat-európai viszonyokból, e viszonyok kritikájaként született, éppen Nyugat-Európában bizonyult tehetetlennek. Kellett tehát keresni egy olyan világot – ez lenne az orosz világ –, ahol már eleve adott volt, hogy nincs kibontakozott és kifejlett individualitás. Pontosabban: csak egy olyan individualitás bontakozott ki, amely tehetetlennek érezte magát az egésszel szemben. A marxi elmélet azért tudta megvalósítani magát ebben a világban, mert azok az előfeltételek, amelyeket ő célként tűzött ki, bizonyos formában mindvégig jelen voltak. Azt feltételezem, hogy Közép-Kelet-Európában nem működik igazán ez a rendszer. A rendszer működtetői itt két dolog között választhatnak: vagy állandó „robbanásokat" idéznek elő, vagy megpróbálják moderálni a rendszert, teret adva olyan mozgásoknak, amelyek nem felelnek meg az eredeti elképzeléseknek. Ha ez így van, akkor ennek az az oka, hogy a kelet-közép-európai térségben létezik az a nyugat-európai típusú individualitás, amelyik nem tűri ezt a fajta totális politikai berendezkedést.

Két világ találkozásáról van szó. Ha jól értem, hasonlóan történt a fasizálódó Németországban.

Így van. Ha jól meggondolom, a szocializmusnak két nagy tere volt: Oroszország és Németország. Viszont máig is azt hiszem, hogy a németországi fejlődés az individualitásnak más formáját hozta létre, amely még attól is eltért, ami a Habsburg Monarchiában jelen volt.

Engedd meg, hogy a saját élettörténetemből vett példával hozakodjak elő. Én a katonaság után értettem meg, hogyan kell ezeket a társadalmakat értelmezni. A katonaság – ahogy én megéltem – egyszerre parodisztikus képe a szocializmusnak, ahol persze „zárt falak között" militáns elvek uralkodnak, és ahol egy katonának nincsenek meg azok a jogai, amelyek még egy civilnek is megvannak. De azt is éreztük, hogy ezek az elvek a „falakon túl" bármikor az egész társadalmat átható elvekké válhatnak. Ahogyan Oroszországban, ahol tényleg militarizmus és egyértelmű alá- és fölérendeltség uralkodik. De Lengyelország példája is azt mutatja, hogy bármikor előtérbe kerülhet ez a szervezési elv. Akkor viszont hogyan kell értenünk azt, amit a két világ találkozásáról mondasz? A katonaság szervezési elvével szemben mi az a példaként felhozható másik típusú intézmény, amelyben azok az elvek érvényesülnek, amelyeket a másik típusú szocializmusnak tulajdonítasz: ahol – persze bizo-

nyos korlátokon belül, de – a verseny és a személyiségek szabad kibontakozása dominál? A most fennálló intézmények közül melyik az, amelyik leginkább megtestesíti a demokratikus elképzeléseket?

A kérdés ennél bonyolultabb. A legutóbbi cikkemben megpróbáltam megkülönböztetni az autonómiaigényt a demokrácia szükségletétől. A közép-kelet-európai térséget pedig úgy jellemeztem, mint amelyben az individuum autonómiájának igénye anélkül van jelen, hogy a társadalom életébe történő beleszólás demokratikus szükségletté vált volna.[72] Azt kell mondanom, hogy ez a szükséglet bizonyos értelemben még a nyugat-európai világban sincs meg olyan fokon, hogy ne lehetne az egészet valamilyen szinten az antidemokratikus irányba kanalizálni. Ezek most olyan kérdések, amelyeket itt nehéz lenne végiggondolni. A probléma a következő: azt hiszem a „nyugati világot" mi rendszerint egy kalap alá szoktuk venni, pedig szerintem nagyon más a struktúrája az amerikai demokráciának, mint a nyugat-európainak. Az amerikai demokrácia a kisközösségek demokráciájára épül, a központi hatalom az eredeti struktúrában szinte semmilyen szerepet nem játszik. Mindazok a problémák, amelyek Amerikával kapcsolatban jelentkeznek, abból adódnak, hogy 1917-től kezdve olyan világpolitikai szerepet tölt be, amelyre a politikai struktúrája nem determinálta őt. Az amerikai polgár fantasztikusan demokratikus beállítottságú, elképzelhetetlen és tűrhetetlen számára, hogy a mindennapi életébe az államhatalom olyan módon szóljon bele, ahogy ezt akár egy nyugat-európai demokráciában is nap mint nap megteszik. Ezzel szemben tökéletesen érzéketlen „a nagy egész" beállítódásával szemben. Amikor az amerikai elnökválasztásról szó van, akkor azt mondják: ez külpolitika. Ezt persze főleg azok az amerikaiak mondják, akik Európából származnak, tehát nagyon erős európai tudattal rendelkeznek. A külpolitika viszont nagyon kevéssé érdekli az átlag amerikai állampolgárt. Addig persze igen, hogy nehogy valami baj legyen, de ezen túlmenően az egész ügy nem érdekli. Innen adódik például Amerika totális tehetetlensége a dél-amerikai mozgalmakkal szemben. Ez a kérdés már a központi hatalom kérdése, amely a demokratikus kisközösségek Amerikájában szinte egyáltalán nem létezett.

72 Vajda valószínűleg a *Kelet-közép-európai perspektívák* című, 1984-es írására utal. VAJDA 1989. Különösen 139–142. p.

De nagyon előreszaladtunk, kicsit térjünk vissza az alapproblémánkhoz. Valahol, a kultúrkritika és a politika viszonyánál tartottunk. És az elidegenedés-elméletnél, amely az európai individualizmust veszi célba.

Pont azt teszi kritika tárgyává, ami saját magának, mint az individualitás megvalósításáért küzdő elméletnek alapfeltétele. Legalábbis azt fogalmaztad meg az előbb, hogy végeredményben az individuumok individualitása jelenti az elidegenedést.

Igen. Ez a kritika az egyik oldalon el akarja fogadni az individualitást, a másik oldalon azonban elveti az elidegenedést, és ezzel ugyanazt fogadja el, mint amit elvet.

Azt is mondtad, hogy Heidegger szerint, amikor megszűnik a mindenki által elfogadott transzcendens érték, akkor kialakul egy ököljog-szituáció, tehát annak lesz igaza, aki erősebb.

Igen, számomra talán itt kezdődött Heidegger. Persze kimondottan végül ő sem jutott el idáig. Azt hiszem, akkor jellemezte magát helyesen, amikor azt mondta, hogy ő mindig az úton van. Tulajdonképpen ez a gondolat nem Heideggeré, hanem Nietzschéé. Heidegger viszont úgy tartja, hogy Nietzsche elmélete az európai filozófia belső tendenciájának koherens, minden szégyenkezéstől és korlátozástól mentes megfogalmazása.

De foglalkozik Heidegger explicit módon a téged érdeklő politikai kérdésekkel? Felveti például a legitim hatalom vagy a jogállam antropológiai feltételeinek kérdését – ahogy azt a szerződéselméleti szerzőknél láthatjuk?

Heidegger ebben az értelemben nem foglalkozik politikai kérdésekkel. Ő az általam relevánsnak tartott kérdéseket „ember és természet" viszonyában fogalmazza meg. Szálljunk is le ebben a szűk értelemben vett heideggeri elméletről. Maradjunk annál a kérdésnél (amely persze nagyon is Heidegger), amelyet saját szavainkkal így fogalmaznánk meg: mit jelent egy kultúra kritikája? Egy kultúra kritikáját képviseli az elidegenedés elmélete is. Ez azt mondja: baj van egy olyan kultúrával, amelyben az individuum alapvető törekvése, hogy önmagát megvalósítsa, hiszen az önmaga megvalósítására való törekvése szembeál-

lítja az összes többi individuummal. Ebből olyan konfliktusszituáció következik, amelyben egyesek nyertesek, mások, a többség vesztessé válik, így végül egy végtelen igazságtalanság alakul ki a társadalomban. Jó. Lehetséges, hogy így van. Ebből viszont problematikus azt a politikai kritikát levonni – és itt következik be a filozófia bűnbeesése –, hogy szüntessük meg azt az institúció-rendszert (a magántulajdonról van szó), amely az individuumok között lévő verseny kereteit adja. Azért problematikus, mert úgy tekinti, mintha ez a fajta individualizmus ennek az institúciórendszernek a következménye lenne, és nem megfordítva: az institúciórendszer lenne következménye ennek a fajta individualizmusnak.

Heidegger viszont azt mondja, hogy Platóntól kezdve ilyen az európai kultúra struktúrája, és látens módon ilyen volt a kereszténység korszakában is, ahol bizonyos transzcendens elvek elnyomták az individuumnak az önmaga totális megvalósítására irányuló törekvését. Mihelyst azonban keresztültör „az alaptendencia", és megalapozatlannak bizonyulnak azok a korlátozások, melyek az individuumnak ezt a törekvését kordában tartották, szükségképpen létrejön az az institúciórendszer, amely az individuumok egymással folytatott harcát „csatornába tereli". Mit akart a szocializmus? Megszüntetni azt az institúciórendszert, amely az individuumok között folyó harcnak a kereteit adta, méghozzá olyan kereteit, amelyek között ez a harc – legalábbis bizonyos értelemben – humanizált formában folyik.

Ezen a ponton lett fontos nekem Elias. Ő ugyanis azt mondja, hogy a modern kapitalizmus voltaképpen ugyanolyan, mint amilyen a kis területi tartományurak egymással való hadakozása volt. Ez is egy harc a monopóliumokért. Csak míg ott a harc karddal folyt a monopóliumért, és aki az utamban állt, azt egyszerűen kettévágtam, addig ma már ez nem így van: aki az utamban áll, azt legyőzöm gazdasági eszközökkel. Ez sokkal humanistább formája az individuumok közötti versenynek, mint a feudális kori verseny volt. A szocializmus ebből a szempontból nézve a versenyt akarja kiküszöbölni anélkül, hogy végiggondolná, miből következik a verseny. Az individuum egész törekvésrendszerét, motívumrendszerét az institúció által meghatározottnak tekinti. Azt hiszi, hogy ha megszünteti ezt a fajta institúciót, akkor megszűnik az individuum egész motiváció-rendszere is. De mi derült ki a szocializmusban? Hogy a legkevésbé sem szűnik meg. Ezzel szemben jóval kevésbé racionális, jóval kevésbé hatékony és – bátran

állíthatjuk – jóval kevésbé humánus kereteket ad e verseny továbbéléséhez.

De nézzük meg közelebbről, mi jellemzi az európai individuumot! Egyrészt a korlátlan önmegvalósítására irányuló törekvés, másrészt – hogy egy közhelyet mondjak – az, hogy társadalmi lény, hogy az önmaga korlátlan megvalósítására való törekvését csak akkor érzi realizáltnak, ha ezt mások elismerik. Ez bármilyen formában megjelenhet. Lehet valaki művész, aki nagy műalkotásokat hoz létre. Ő nem nyugszik meg attól, hogy ezekben a művekben „realizálta önmagát", amíg a környezete, a világ, a műértő közönség el nem fogadja a művészetét. Ez a logika érvényesül a kapitalista verseny formájában is, ahol teljesen világos, hogy mit jelent az önmegvalósítás. Az önmegvalósítás másik oldala itt is az elismerés, és az elismerés itt pénz formájában jelentkezik.

Egyébként, hogy mennyire így van, ez még a Fellini Casanovájában[73] *is egyértelműen megmutatkozik, ahol a „donjuanizmus", a szexuális győzelem csak abban a versenyben nyeri el értelmét, amelyben Casanova nyilvános körülmények között numerikusan mérhető győzelmet arat az aktuális ellenfelek között. Nem önmagában vett erényről van szó, hanem egy konszenzus által hitelesített győzelemről.*

Igen, ez a példa jól mutatja, hogyan működik ez a világ, és hogyan gondolkodunk mi benne. Lehet véleményünk saját magunkról mint személyiségről, és arról, amit akarunk. De a lényeg, hogy a személyiségünkben – és minden európai típusú személyiségben – jelen van az önmegvalósításra vonatkozó igény, ami egyúttal önmagunknak a többitől való megkülönböztetésre vonatkozó igényünket is jelenti. Én én akarok lenni, nem pedig egyszerűen egy nagy hadsereg szürke katonája. Meg akarom mutatni, hogy ki vagyok én, mi vagyok én. A magam számára akarom megmutatni. De mi a bizonyítéka annak, hogy ezt a magam számára meg tudtam mutatni? A mások elismerése.

Másrészről: kritikaként talán felvethető, hogy ez az individualizmusfelfogás nem erőltetett-e egy kicsit. Szalai Pál például azt mondja, ha az ember egy célt tűz ki maga elé, már eleve kisebb csoportban gondolkodik. Másokat is bevon terveibe és döntéseibe, mert tudja, hogy csak így tud eredményt elérni.

73 Federico Fellini *Casanova* című filmdrámáját 1976-ban mutatták be.

Ebből a szempontból felvetődik a kérdés, nem élezzük-e túl az individuum önmaga megmutatására, megvalósítására vonatkozó igényét – a másoktól való különbözni vágyás értelmében?

Csak akkor jogos a kritika, ha elfeledkezünk az önmegvalósítás „másik oldaláról". A mások által történő elismerésre gondolok, amelyben benne rejlik a másikkal való együttműködés igénye is. A másik általi elismerés nem azon alapul, hogy a másik legyőzöttként fekszik előttem, hanem azon, hogy elfogad engem, ahogy én is elfogadom őt.

Igen. Egyébként azt látnánk, hogy az emberek születésüktől kezdve csak egymással rivalizálnak. Ezzel szemben a valóság az, hogy szocializációs folyamaton mennek keresztül. Ez azt is jelenti, hogy saját individualitásukat úgy teremtik meg, hogy mások elismerjék őket. Feltehetőleg az a folyamat is a mások általi elismerés kontextusában megy végbe, amelyben megtanulják a világot értelmezni, és egyes jelenségeket értékelni.

Nagyon fontos, amit mondtál. Úgy nézhet ki, mintha azt hinném, hogy minden egyes individuum minden egyes individuummal harcban akar állni, és minden más individuumot le akar győzni. Ez természetesen így nem igaz. Induljunk ki például a nacionalizmus jelenségéből. Mit jelent az egyén saját nemzetével történő identifikációja? Egyik oldalról azt jelenti, hogy az individuum néha elmegy az önfeláldozásig, annak elfogadásáig, hogy egy közösségi cél érdekében meg kell semmisülnie. A dolog lényege mégis az, hogy egy nemzeti közösség nacionalizmusa csak úgy tud az lenni, ami, ha megkülönbözteti magát a másik ilyen közösségtől és annak nacionalizmusától.

Másképp nincs értelme a dolognak. Amikor X csoport szembekerül Y csoporttal, akkor az X csoport tagjai individuumokként éppúgy alárendelik magukat az X csoport közös érdekeinek, ahogyan Y csoport tagjai is alárendelik magukat Y csoport közös érdekeinek. Hajlandók tehát áldozatot hozni a közös érdekek, közös célok, közös eszmék megvalósításának reményében. Úgy nézhet ki, hogy semmiféle individualizmusnak nem maradt tér, hiszen az individuum tökéletesen alárendelte magát a közösségnek. De én azt hiszem, ez sem igaz. Az individuum azért rendeli alá magát egy közösségnek, hogy e közösség tagjaként, amelyet ő a harcban vagy versenyben győztesnek kíván látni, megerősítse magát, mint individuumot.

Hadd éljek egy sportból vett példával. Minden futballista azt szeretné, ha őt, mint „Kovács kettőt" jelentős és nagy futballistának tartanák. De csak úgy lehet Kovács kettő nagy futballista, ha bizonyos pillanatokban alárendeli saját individualitását a csapat közös érdekeinek. Úgy tűnik, mintha a közösségi szempont maga alá gyűrné az individuális szempontot, és mintha a közösségi szempont dominánssá válna. De kérdem én: ez a közösségi szempont nem az individuális szempont szublimált kifejeződése? Van értelme a különböző közösségek egymással folytatott csatájának az individuális szempont nélkül? A csapatnak nyernie kell. Miért kell a csapatnak nyernie? Ha mi tisztán közösségi struktúrában gondolkodunk, akkor maga a futball értelmetlenség. Ha viszont azt mondjuk, hogy nem értelmetlen, hiszen az egyik csapat meg akarja mutatni a maga fölényét a másikkal szemben, akkor emögött az is ott van, hogy az egyik egyén e közösség tagjaként meg akarja mutatni a fölényét a másikkal szemben. Tehát a kettő együtt: a csapat és az egyén fölényre törekvése kiegészíti egymást. A futball az egymással folytatott versengés humanizált intézménye. Egyúttal egy olyan intézmény, amelyen keresztül a modern európai individuum önmegvalósításra való törekvése jól analizálható.

A Lukács-iskola és a kritikai magatartás

Ezen a ponton azt hiszem azonban, nagyon elkalandoztunk az interjú eredeti témájától. Hadd legyek én, aki visszatereli a beszélgetést a Lukács-iskolára. Eddig leginkább negatív oldalról közelítettünk az Iskola gondolati magjához. Az elidegenedés elméletének azt a formáját elemeztük, amelyik az individuum és a nem totális azonosságát látja ideális célként maga előtt, és amelyből szerintem nem következhet más, mint bizonyos alapvető individuális törekvések elnyomása. Ha jól értem, az interjú egyik témája éppen az lett volna, hogyan volt lehetséges, hogy ebből a beállítódásból Magyarországon egy kritikai potenciál jöhetett létre. Azt hiszem, teljesen igazságtalan lenne tagadni, hogy létrejött.

Én pedig hadd térjek vissza oda, ahonnan kiindultam: arra, hogy különböző kritikai potenciálok léteztek a '60-as –'70-es években Magyarországon. Létezett kritikai művészeti mozgalom, kritikai filozófia, kezdett létrejönni a Szelényi-féle empirikus szociológia, satöbbi. Azt hiszem, ezek furamód addig

nem találtak egymásra, amíg mindegyik mögé odailleszthettük a „marxista", vagy ha tetszik, a „forradalmi" vagy a „bolsevik" jelzőt. Most mire gondolok? Arra, hogy elég hosszan kifejtetted már: minden marxista álláspontnak az a lényege, hogy nemcsak tudja, de képviseli is az igazságot. Hivatkozhatnak a nembeliségre vagy bármire. Ha viszont valaki valóban pluralista álláspontra helyezkedik, akkor se a saját módszertanát, se a tevékenységét, se az értékeit, se a világnézetét, se a filozófiáját, se az ideológiáját – nem sorolom tovább – nem tartja egyedül üdvözítőként számon. A '70-es évek Magyarországának valósága rámutat: ehhez az is szükséges, hogy ne egy forradalmi élcsapat vagy a forradalmi gyakorlatot megtestesítő művészeti csoport tagjaként tekintsen önmagára. Inkább egy specifikus mozzanatnak lássa a tevékenységét az ilyen vagy olyan módon alakuló nyilvánosság szerkezetén belül. Azt hiszem, hogy itt a marxizmusról a demokráciára vagy pluralizmusra való – meglehet, ösztönös – váltásról van szó. Igazad lehet abban, hogy a Lukács-iskolát a magyar ellenzékiség vagy másképp-gondolkodás egyik forrásának tekinted, azzal a megszorítással, hogy az Iskola akkor válhatott részévé a kritikai nyilvánosságnak, amikor levetette azt az öntudatot, amely szerint ő az igazi szocializmus, az igazi forradalmiság képviselője. Az is igaz persze, hogy a forradalmi tudat levetése sokszor a tevékenységforma elapadásához vezetett. Az amatőr mozgalom például bizonyos mértékig el is halt, hiszen nem volt már mögötte az a gerjesztő erő, ami a '60-as évek végén vagy a '70-es évek elején számtalan ilyen csoport létezését motiválta. De ezzel együtt: akkor értek össze a szálak a szociológiától a filozófiáig, és a művészeti törekvésekig, amikor az egész mögött elhalt ez a totalizáló marxista elképzelés.

Igen, de akkor nem feleltünk egy fontos kérdésre. Azt mondtuk korábban, hogy a Lukács-iskola marxista elképzelései teoretikus tartalmainál fogva nem mutathattak egy plurális demokrácia irányába. Ha eleve tudjuk, mi a nembeliség, és hogy a mi teóriánk képviseli a nembeliséget, akkor minden ezzel szemben álló személy valamilyen partikularitást képvisel. Mint magánember rendszerint az a véleményem, hogy van egy igazságom, de tévedhetek is. Az imént kritizált teoretikus beállítódás szerint viszont az igazságot csak akkor tudom képviselni, ha egyedül üdvözítőként tárom e világ elé. Gondoljuk végig e nézőpontból Márkus fontos írását: a *Viták és irányzatok a marxista filozófiában*[74] című tanulmányt. Ezzel kapcsolatban nem tudom, hogy nem volt-e már maga a címadás és a téma kijelölése is önellentmondás, és

74 MÁRKUS 1968.

nem volt-e Lukács György sokkal következetesebb, amikor hitt az egy és üdvözítő igazságban. Márkus írása kapcsán az a kérdés merül fel tehát, hogy lehet-e egyfajta marxista teóriát képviselni, majd kételkedve hozzátenni, hogy: igen, de ott van mellette a másik igazság is. Lehet-e egyszerre a nembeliség és a pluralizmus álláspontján állni? Azt hiszem, nem lehet. Talán ennek a végiggondolása vezetett a Lukács-iskola, a Budapesti Iskola[75] felbomlásához, amelyet ma már az összes egykori tag – azok is, akik nincsenek itthon[76] –, üdvösnek tartanak. Az adott pillanatban lehet, hogy elkeserítő volt számukra is, számomra is, hogy valami szép és kerek felbomlik, de ezt ma már mindenki elfogadja. Az én kérdésem tehát arra vonatkozik, hogyan volt lehetséges, hogy egy olyan elképzelésben, amelyik végső soron az egy és üdvözítő igazságra épített, benne rejlett egy kritikai potenciál. Nem is akarom magunkat lebecsülni: volt a magatartásunkban valamilyen következetesség, ami kihívta a hatalom haragját.

Pontosítsunk: mit értesz azon, hogy a Lukács-iskola kivívta a hatalom haragját?

Maradjunk a tényeknél. Miért volt az, hogy a Lukács-iskola tagjai közül senki nem taníthatott az egyetemen? Hogy Márkust is lényegében véve – nem látványosan, de – kitették az egyetemről, amikor egyértelművé vált, hogy csatlakozott a Lukács-iskolához?[77] Miért volt az, hogy hosszú időn keresztül súlyos publikációs nehézségeink voltak? Hogy Heller éveken át írta a könyveit, és nem tudta kiadni őket? Miért volt az, hogy miután a TIT-en egy „elidegenedés-vitát"[78] rendeztek, Fehér

75 Vajda Mihály az interjú egészében Lukács-iskolának nevezi baráti körüket, ez az egyetlen szöveghely, ahol az eredetileg Lukács György és Fehér Ferenc által használt, és a nemzetközi szakirodalomban elterjedtebbé vált Budapesti Iskola elnevezéssel hivatkozik rá.

76 Heller Ágnes, Fehér Ferenc és Márkus György 1977 év végén emigráltak, az interjú elkészültekor mindhárman Ausztráliában éltek, Heller a Melbourne-i Egyetem, Márkus a Sydney Egyetem tanára volt akkoriban.

77 Márkus György 1957-től 1965-ig tanít az Eötvös Loránd Tudományegyetemen, ezután 1973-ig a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, 1973-ban „antimarxista nézeteiért" eltávolítják az Intézetből.

78 Az elidegenedés-vita nyilvános része leginkább a *Valóság* című folyóiratban zajlott, Almási Miklós és Jurij Nyikolajevics Davidov 1964-ben megjelent cikkeivel vette

ellen mondvacsinált ürüggyel izgatási eljárást indítottak, és az eljárás során jónéhányunkat – ugyan tanúként, de –, reggel hatkor elhurcoltak otthonról?

Mi is volt ez az ügy?

Az elidegenedés-vita 1964 novemberében volt a TIT-ben, itt mi elég hosszú idő után szerepeltünk nyilvánosság előtt. A vita ma valószínűleg nevetségesnek tűnik (valamelyik *Filozófiai Értesítő*ben benne vannak a részletek). Arról szólt, hogy van-e nálunk elidegenedés vagy nincs. Ez az egész ma teoretikusan végtelenül primitív. De utána két héttel, reggel hatkor a rendőrség bevitte Fehért, bevittek engem is. Később aztán a Márkust is becitálták, és becitáltak másokat is. Arról volt szó, hogy mondta-e Fehér a Brezsnyevről, hogy seggfej, vagy sem. Ez a mondat persze nem szabadott, hogy elhangozzék a kihallgatáson, a dolognak a lényege az volt, hogy megmutassák: nem lehet itt mindenfélét beszélni.

Ez tehát közvetlenül a Hruscsov–Brezsnyev-váltás[79] után történt?

Igen. De nézhetünk egy későbbi példát is. 1972-ben a reformellenes szárny erőteljes hatalomra tett szert.[80] Annak ellenére, hogy nem tudta a reform képviselőit teljesen taccsra tenni, a reformot le tudta állítani. Miért van az, hogy ebben a helyzetben a párt bennünk találta meg az ideológiai ellenfelét? Miért indították el ellenünk ezt az egész

kezdetét, és 1965-ben is folyt. Vajda Mihály arra utal, hogy a vitasorozat részeként 1964. november 9-én egy nyilvános vitára is sor került a Kossuth Klubban, amely a vitának szélesebb társadalmi kontextust adott, kiélezve a „létezik-e elidegenedés a szocializmusban?" kérdését. A Tudományos Ismeretterjesztő Társulat [TIT] szervezésében ezután több vita is lezajlott, kisebb visszhanggal. Lásd LEHMANN 1998.

79 1964-ben Brezsnyev és támogatói elérték, hogy a Politikai Bizottság megszavazza Hruscsov eltávolítását a párt éléről, 1964. október 14-én Brezsnyev lett a párt első titkára és a Szovjetunió vezetője.

80 Miután 1972 novemberében az MSZMP Központi Bizottságának novemberi ülésén a reformellenes politikusok kerekedtek felül, megkezdődött a gazdasági mechanizmus reformjával összefüggő intézkedések fokozatos visszavonása.

cirkuszt, ezt a vizsgálatot?[81] Végül miért minket tettek ki az állásunkból? Az sem véletlen, hogy mindez a Haraszti-perrel[82] párhuzamosan történt. Harasztin akarták megmutatni, hogy egy értelmiségit is el lehet ítélni. Rajtunk azt akarták megmutatni, hogy nemzetközi hírű értelmiségieket is ki lehet tenni az állásukból. Miért rajtunk akarták ezt megmutatni? Talán a magatartásunkban volt valami, ami ingerelte őket – ez az egyik lehetőség.

Emlékszem egy esetre, ami, ha jól emlékszem 1968 tavaszán, a prágai tavasz idején történt. Valamilyen olasz–magyar szociológus találkozó volt, kezdtünk viszonylag elfogadottá válni. Egyik este egy várbeli pincében való iszogatás közben iszonyú veszekedés alakult ki Szelényi és Fehér között. Szelényi azzal rontott neki Fehérnek, hogy: „Ti idióták vagytok, ti hülyék vagytok, még mindig elképesztő illúzióitok vannak! Nem vagytok képesek tudomásul venni azt az alapvető tényt, hogy a zsarnokság az zsarnokság! Punktum, erről nincs mit beszélni!" Fehér is ordított a maga impulzív módján, hogy „Te rohadt disznó, hiszen mi voltunk azok, akiken az ostor csattant!" És való igaz: Szelényi osztályvezetőként, elismert tudósként ült a Szociológiai Intézetben, minden évben nyolcszor utazott hivatalos küldöttként különböző nemzetközi konferenciákra. Ezzel szemben Fehér Ferenc 1967-ig egy technikumban tanított, ennél jobb állása addig sem, és még hosszú ideig nem volt. A veszekedés folyamán egyszer csak azt mondja Fehér a maga fölényes és profetikus módján: „Majd meglátod, ha leverik a cseheket, ki fog kiállni bármi mellett!" És ugye, eljött au-

81 1973 márciusában az MSZMP „Kultúrpolitikai Munkaközössége" állásfoglalást adott ki, amelyben egyes filozófusokat és társadalomtudósokat „antimarxista nézeteik" miatt kritizált. Az állásfoglalás Hegedűs András, Heller Ágnes, Márkus György, Márkus Mária, Kis János, Bence György és Vajda Mihály írásaira hivatkozott. A Politikai Bizottság májusi határozata nyomán ezután Hegedűs Andrást, Kis Jánost és Vajda Mihályt kizárta a pártból. Az említett hét kutatót eltávolították kutatóintézeteikből, utazási és publikálási korlátozásokat vezettek be velük szemben.

82 1973-ban a rendőrség elkobozta Haraszti Miklós *Darabbér* című munkásszociográfiájának kéziratát. Harasztit őrizetbe vették, államellenes izgatással vádolták, sokáig úgy tűnt, többéves fegyházbüntetés vár rá, végül 1974. január 11-én nyolc hónapos felfüggesztett börtönbüntetésre ítélték.

gusztus 21. és a korčulai nyilatkozat,[83] jöttek a cirkuszok a Szociológiai Intézetben. Szelényiben ekkor volt annyi tisztesség és becsület, hogy odament Fehérhez és azt mondta: „Öregem, neked volt igazad!"

Szelényi 1968. augusztus 21. után is megmaradt tudósnak addig a pillanatig, amíg összeakadt Konrád Györggyel, sőt, intellektuális értelemben „szerelembe esett" vele, és meg nem írták a már említett könyvüket. Még meg kell említenem egy tényezőt, ami talán a naivitásából fakadt: Szelényi közölni akarta Haraszti könyvének egy részét a *Szociológiá*ban, és ezt nem engedték neki. Ekkor úgy érezte, hogy az ő „puvoárjába" akarnak beleszólni, és ez ellen fellázadt. Mert a zsarnokság az zsarnokság, de őt azért hagyják békén.

A mi ellenállásunk viszont jobban megfelelt a „lukácsi képletnek". Nézzük meg Lukács életútját! 1918 végén csatlakozik a kommunizmushoz, jó kommunista akar lenni. Életében vagy huszonhétszer gyakorol önkritikát, és bebeszéli magának, hogy őt a párt meggyőzte. Néhányról később is fenntartja, hogy csak taktikai jellegű önkritika volt, mert nem akarja elveszteni összes lehetőségét. Egyre jobban beszűkíti saját korábbi világképét, egyre inkább alkalmazkodik a hivatalos marxizmushoz is. Létrejön egy meglehetősen problematikus periódusa. Nem az esztétikai munkásságára gondolok, inkább *Az ész trónfosztására*,[84] *A polgári filozófia válságára*,[85] azokra a művekre, amelyekben a hivatalos marxizmus nagyon kulturált képviselőjévé válik. Mégis azt látjuk: egész életében konfliktusai, nagyon súlyos konfliktusai vannak. Nem tudom, hányszor fenyegeti az, hogy kizárják a pártból, '56 után hosszú ideig nem is létezik Magyarországon a Lukács György nevű jelenség, satöbbi. Lehet, hogy a kommunista mozgalom természetéből adódik, hogy a kritikusok közül azokra kell a legnagyobbat ütni, akik a legközelebb állnak hozzá. Ilyen mindig volt a kommunista mozgalomban, és mi azért húztuk ki a gyufát, mert nem mondtuk meg rögtön az elején, hogy nekünk semmi közünk hozzá. Akkor békén hagyhattak volna minket: „Ja, ha ezek nem meggyőződéses szocialisták, akkor ők a világ másik oldalán állnak, eltűrjük őket, nem ártanak senkinek! De ha ők akarják nekünk megmondani, hogy miért csináljuk rosszul a szocializmust, akkor ők valószínűleg helyettünk szeretnék csinálni, tehát ők a legveszélyesebbek." Nem veszélyes Magyarországon, aki azt állítja magáról, hogy polgári liberális. Ezzel úgysem tud semmit elérni. De ha valaki azt mondja, hogy ő képviseli a helyes kommunizmust, az holnapután akár győzhet is, hatalomra is kerülhet. Soha senki nem hitte el rólunk a kommunista vezetők berkeiben, hogy nincsenek politikai ambícióink.

83 Az 1968. augusztus 21-én a Korčulai Nyári Egyetemen tartózkodó Heller Ágnes, Márkus György, Márkus Mária, Sós Vilmos és Tordai Zádor a csehszlovákiai katonai beavatkozást elítélő nyilatkozatot írtak alá.

84 Lukács 1954.

85 Lukács 1949.

Ebben lehet valami. Mondandódat kiegészítheti az, amit hosszú évek óta gondolok erről a kérdésről. Lukács a műveiben szerintem sokszor az aktuális pártálláspontot fejezte ki, vagy legalábbis annak közelében járt. 1930-ban éppúgy, mint 1950-ben.

Igen. Én is utalhattam volna a '30-as évek periódusára, például a *Néptribun vagy bürokrata*[86] című 1939-es cikkre. Lukács engem kért meg, hogy állítsam össze a Leninről szóló írásait, ebből állt össze a Magvetőnél megjelent kis Lenin-kötete.[87] Akkor bukkant elő az emlékeimből, hogy ebben a cikkben foglalkozik Leninnel. Elkezdtem olvasni, és egész érdekes volt. De eljutottam a tanulmány negyedik részéhez, amikor kiderült számomra, hogy az egy véres Sztálin-apológia, amelyben Lukács Sztálin kultúrkritikáját alapozza meg elméletileg. Azt a kultúrkritikát, amely a korszak természetéből következően gyilkosságokkal végződik. Kénytelen voltam végül kivenni a második és a harmadik részt. A harmadik résszel ugyanis nem lehetett befejezni, akkor odakívánkozott a negyedik is, azt pedig nagyon nem akartam lehozni. Így maradt benne csak az első része.[88] Ilyen tekintetben borzalmakat is találunk Lukácsnál, mégis azt látjuk, hogy mindig kívül maradt, és – ahogyan előszeretettel jellemezte saját tevékenységét – partizánharcot folytatott.

Hadd próbáljam meg folytatni. Azt hiszem, amióta a marxizmus „kitört Marx keze közül", és bizonyos társadalmi mozgalmak ideológiájává vált, amióta a segítségével bizonyos emberek és csoportok hatalmi pozícióra törnek,

86 Lukács 1948. 189–235. p.

87 Lukács 1970.

88 A Vajda Mihály által szerkesztett kötetben a *Néptribun vagy demokrata* című, eredetileg négy részből álló Lukács-műnek csak a *Lenin kérdésfeltevésének általános jelentősége* című, első része szerepel.

azóta „a nyelvtől való megfosztás művészetét" műveli. Mire gondolok? Részben arra, amit te is mondtál: hogy Lukács '17 után, aztán az élete végén, vagy ti a '60-as évektől ugyanazt a nyelvet beszélitek, mint a párt ideológiája, vagy kultúrpolitikája. Egy különbséggel: ti és Lukács koherensen és értelmesen adtok elő valamit azon a nyelven és azzal a kategória-rendszerrel, amelyet a párt arra a célra sajátított ki, hogy megfosszon másokat annak lehetőségtől, hogy véleményeket, nézeteket, problémákat, érdekeket artikuláljon. Mire érez rá a párt? Arra, hogy egy koherensen előadott taxis – filozófia. Nem arról van szó, hogy a párt e nyelvezet segítségével megfosztaná az embereket a megszólalás lehetőségétől. Inkább új kategóriarendszert és új nyelvet ad a kezükbe, amelyen keresztül ugyan többféle filozófiai álláspont is értelmesen kifejthető, mégis radikálisan beszűkíti a vélemények és igények kifejezésének lehetőségét.

Azt hiszem, igazad van, de tegyünk hozzá még valamit. Mi megpróbáltuk koherensen végiggondolni a dolgokat. Tegyük fel, hogy hagynak minket létezni ezzel a koherencia igényünkkel. Akkor is eljutottunk volna oda, hogy felbomlasztjuk a saját marxizmusunkat? Azt hiszem, igen. Koherensen akartuk végiggondolni mindazt, ami ennek a világnak az elméleti alapjait jelenti. Makacs koherencia igényünk akkor is elvitt volna bennünket annak belátásához, hogy ez az álláspont nem tartható, ha a hatalom nem bánt.

Ez egy másik probléma. Az eredeti kérdés úgy szólt, hogy miért volt az, hogy titeket ez a hatalom kritikusnak és veszélyesnek érzékelt.

Én a válaszomban mégis a koherenciaigény jelentőségét emelném ki: azért, mert ők tudták, hogy mindezt nem koherensen végiggondolni kell, ebben hinni kell. Tudták azt, hogy ezt egy olyanfajta emberi intranzigenciával, amely ránk többé-kevésbé jellemző, nem lehet koherensen végiggondolni. Tudták, hogy oda fogunk eljutni, ahova eljutottunk. Tudták, hogy nekik kell kifejteni, megvizsgálni, kidolgozni az elméletet. Meg voltak győződve arról, hogy az elméletet végső soron alá kell rendelni a párt (amely az ő szemükben a mozgalom képviselője) érdekeinek, és hogy abban a pillanatban le kell mondani a koherenciáról, amint kiderül, hogy az elmélet ellentmond a párt hatalmi érdekeinek. Tudták rólunk, hogy erre nem vagyunk hajlandók. Addig a fokig sem voltunk hajlandók erre, mint a mesterünk. Taktikai önkritikákra sem voltunk hajlandók. 1973-ban fel volt adva nekünk a lecke.

Az volt az elvárás, hogy menjünk el a párt által szervezett vitára, és tegyünk taktikai engedményeket.

Arra gondolsz, hogy volt egy bizottság az Akadémián, amely vitára várta Heller Ágnest, Fehér Ferencet, Márkus Györgyöt és téged.[89] *Ott ültek, de ti nem mentetek el. Azzal jött haza az apám,*[90] *hogy „na ugye, ezek a gyáva kutyák nem mertek eljönni a vitára!" Tőkeiék*[91] *a túloldalon ültek.*

Mi megmondtuk, hogy nem megyünk el a vitára. Illetve, hogy bármikor hajlandók vagyunk vitatkozni, ha a vita nyilvános, és bárki bejöhet. Ha a vita – vita. Választhattuk volna azt az utat is, hogy elmegyünk. Azt hiszem, még taktikai engedményt sem kellett volna tennünk: elmehettünk volna egy nem nyilvános vitára, és ott tovább képviselhettük volna az álláspontunkat. Nem voltak nagyon nagyok a retorziók, csak a pártból rúgtak ki hármunkat, akik még benne voltunk. Na, és? Csak nyűg volt mindannyiunk számára. Emellett az állásunktól fosztottak meg minket, hát istenem, ez a kelet-európai világban nem nagy ügy. Inkább csak a csinnadrattát akarták. Van egy elképzelésem, hogy miért alakult így ez a '73-as történet. Azt hiszem, az a dolog nyitja, hogy mi ugyan ennek a világnak az elméleti megalapozásán dolgoztunk, de közben egy olyan teoretikus és emberi intranzigenciával rendelkeztünk, amely már összeegyeztethetetlen volt e világ struktúrájával. Az, hogy minket egyre nehezebben tűrtek, majd végül nem tűrtek, és az, hogy végül arra a belátásra jutottunk, hogy az egész elméleti bázis belsőleg ellentmondásos, egyaránt gondolkodásunk ka-

89 A Magyar Tudományos Akadémia 1973. március 28-ra meghallgatásra és nézeteik zártkörű vitájára hívta meg az „antimarxizmus" vádjával illetett filozófusokat: (az interjúban elhangzottakkal szemben) Hegedüs Andrást, Márkus Máriát, Heller Ágnest, Vajda Mihályt, Márkus Györgyöt, Bence Györgyöt és Kis Jánost. Heller, Márkus Mária és György, Vajda és Hegedüs levélben utasították vissza a meghívást, arra hivatkozva, hogy Aczél György egy ideológiai konferencián már súlyosan megbélyegezte őket nézeteik miatt, így az ellenük folyó vizsgálat eredménye már a részletek ismerete nélkül, előzetesen ismert. Úgy gondolták, hogy az „antimarxizmus" vádját csak nyilvános és szabad vitában utasíthatnák vissza. LEHMANN 1998.

90 A kérdező Kardos András apja Pándi Pál irodalomtörténész, a '60-as –'70-es években az MSZMP meghatározó művelődéspolitikusa.

91 Tőkei Ferenc (1930–2000).

rakteréből következett. Inkább azt mondanám, hogy az emberi karakterünkből következett az, hogy ez a csoport a magyarországi másként gondolkodás egyik forrásává válhatott. Lehet, hogy tartalmilag nem gondolkodtunk nagyon eltérően, de nagyon komolyan vettük, hogy gondolkodók vagyunk. Olyan gondolkodók, akik nem hajlandók a saját gondolataikat párthatározatoknak alávetni.

1968-ban a korčulai aláírás még ellentmondásban állt az Iskola által képviselt nézetekkel. A '68-as gesztus az általad említett „emberi intranzigenciának" és nem az Iskola gondolkodói alapállásának következménye volt. Az Iskola gondolkodói alapállásának Lukács György tette felelt meg, aki belső levelet írt a párt vezetéséhez.[92] *Úgy tudom, hogy amikor egy olasz újságíró feltette neki a kérdést: igaz-e, hogy született egy ilyen levél a prágai bevonulás ügyében, akkor erre Lukács ilyesmit válaszolt: lehet, hogy igaz, lehet, hogy nem, de ez az én és a pártom belügye. Ez felelt meg a Lukács-iskola teoretikus gondolkodásának.*

Igaz-e, hogy ez felelt meg az Iskola teoretikus koncepciójának? Igen. Igaz-e, hogy az a fajta elmélet, amelynek magját az elidegenedés vagy eldologiasodás elmélete alkotja, szükségképpen vezet a párt vezető szerepét elfogadó politikai koncepcióhoz? Hajlamos vagyok azt mondani, hogy igen. Hajlamos vagyok azt mondani, hogy a kommunizmusnak egy teoretikus alapműve van, a *Történelem és osztálytudat*, és azt hiszem, hogy ebből a műből nem lehet mesterséges módon kiemelni az eltárgyiasulásról vagy eldologiasodásról szóló nagy, a maga nemében zseniális filozófiai tanulmányt, a többit pedig, mint nem létezőt kezelni.

92 Lukács György 1968. augusztus 24-én levelet írt Aczél Györgynek, amelyben közölte, hogy nem ért egyet „a cseh kérdés megoldásával és benne az MSZMP állásfoglalásával", és hogy emiatt visszavonul a közéleti szerepléstől. Reményét fejezte ki, hogy az események nem vezetnek olyan, az ötvenes években megszokott helyzethez, amelyben hithű marxisták is belső emigrációba kényszerültek. Lukács György Aczélon keresztül Kádár Jánosnak üzent. LUKÁCS–ACZÉL 1968.

Lukács és a párt

Hogyan viszonyultatok a '60-as években Lukács bolsevik fordulatához? Felmerült egyáltalán bennetek a Lukács életművének kontinuitására vagy diszkontinuitására vonatkozó kérdés – különös tekintettel az 1918-at megelőző és az azt követő periódusára vonatkozóan? Oly módon például, ahogyan azt később Márkus egy későbbi tanulmányában[93] *elemzi?*

Egyszer csak fölmerült, de nem tudom pontosan, mikor volt. Amíg megkérdőjelezetlen volt számunkra a saját marxizmusunk, addig jóval kevésbé volt centrális kérdés (vagy kérdésként nem is létezett számunkra), hogyan következhetett be Lukács '18-as fordulata. Evidencia volt számunkra, hogy marxistának kell lenni, és ez evidencia volt Lukács számára is. Sokáig nem nagyon merült fel tehát az a kérdés, hogyan lett – ahogy később fogalmaztunk – romantikus antikapitalistából marxistává. Alapvetően elfogadtuk Lukácsnak azt a koncepcióját, amit ő le is ír az egyik előszavában.[94] Eszerint ő hosszú ideig keresgéli, hogy az általa gyűlölt kapitalizmusnak mi lenne az alternatívája. Hosszú ideig nem talál rá a marxizmusra, mert annak képviseletét az a szociáldemokrácia jelenti, amelyet később, a maga leninista szempontjából visszatekintve lapos, pragmatikus és reálpolitikus mozgalomnak tart. Elfogadtuk ezt a magyarázatot, és azt is, hogy az első világháború szörnyűségeinek eredményeként döbben rá arra, hogy nincs más megoldás, mint a radikális forradalmiság. Ennek szervezeti formáját találja meg a kommunizmusban. Ez számunkra soha nem jelentett problémát. Meg kell, hogy mondjam, számomra ez ma sem jelent igazi problémát. Nem azért, mintha én ma is elfogadnám az ő marxizmusát, hanem mert azt a fajta radikális marxizmust, amelyet ő képviselt, nagyon rövid úton, hogy úgy mondjam „rövidzárlatos módon" vissza tudom vezetni a romantikus antikapitalizmushoz. Azt hiszem, ezt a legszebben Heller Ági fogalmazta meg, a Lukácsról és Seidler Irmáról írott szépirodalmi jellegű írásában.[95] Ezt az egyik legjobb írásának tartom, emlékeim szerint gyönyörűen van megírva. Ebben az írásában kimutatja, hogy Lukács fichtei módon viszonyul

93 Márkus György: *A lélek és az élet* című tanulmányáról van szó, amely már Lukács halála után, 1973-ban született. MÁRKUS 2017.

94 LUKÁCS 1971b. 9–32. p.

95 HELLER 1976.

a modern világhoz. Fichténél nem a kapitalizmus jelenik meg, de ez mindegy is: a polgári világról, a tökéletes bűnösség világáról van szó. A tökéletes bűnösség világát Lukács szerint radikálisan kell felszámolni. Emögött az elgondolás mögött létezik egy istenkereső vallásos attitűd, egyfajta bizonyosság vagy fogódzó utáni vágy, amelybe belekapaszkodva radikálisan és minden tekintetben tagadni tudjuk a fennállót. Szükség van egy Istenre, aki előtt az embernek nincs igaza, és aki az abszolút igazság hordozója. Végül Lukács a bolsevik pártban találja meg ezt az Istent, az ő szempontjából teljesen logikusan. A bolsevik pártot az jellemzi, hogy adva van egy kollektíva: a párt, és nincs olyan egyén, akinek a párttal szemben igaza lehet. Hatszázszor is elhiheti az egyén, hogy adott pillanatban, adott kérdésben neki van igaza, és a párt téved, végső soron mindig a párt döntéseinek kell, hogy alávesse magát. Ez lényegében a bolsevik párt szervezeti szabályzata. E szervezetben borzasztóan jól el lehet helyezkedni ezzel a fajta vallásos attitűddel. Ebből viszont sok minden következik, például Lenin értelmiségellenessége is. Ez is elfogadható az ilyen típusú „vallásos" lelki alkatok számára. Az értelmiség valahol mindig gyanús, mert a maga igazát keresi.

E koncepcióból következik az értelmiségi „partizán" szerepe.

Igen. Az a helyzet, hogy annak az értelmiséginek, aki belekerül ebbe a mozgalomba, eleve rossz a lelkiismerete: állandóan azt érzi, hogy talán máshogy kéne csinálni a dolgokat. Lukács minden volt, csak nem szkeptikus. De bűntudattal kellett, hogy végrehajtsa az előírásokat. Kettős bűntudattal. Az egyik, a *Taktika és etika* végén megfogalmazott beállítódás, hogy „ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna..."

„– ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?"[96]

Igen, erre még visszatérhetünk. Most az a lényeg: a rossz lelkiismeret az egyik oldalról abból adódik, hogy cselekedeteit állandóan felülbírálja a „szkeptikus értelmiségi tudatával", amelyről azt hiszi, hogy másokban nincs meg. A másik oldalról azért rossz a lelkiismerete, mert

96 Lukács a *Taktika és etika* című írását Hebbel *Judith* című művének ezzel a mondatával zárja. LUKÁCS 1987. 132. p.

miközben cselekszik, és a párt döntéseit mindig kötelezőnek fogadja el magára nézve, nem tud jó szívvel eljutni addig, hogy azt mondja: most megválunk egymástól, mert ők ezt akarják, én pedig másképp látom a dolgokat. Ezt a belső konfliktust Lukács életében tökéletesen végig lehet követni. Néha elmagyarázza, hogy tényleg belátta a párt igazát, ezért gyakorolt önkritikát. Néha viszont azért gyakorolt önkritikát, mert tudta, hogy az erő a párt oldalán van, és nagyon rossz lenne, ha nem tudna a mozgalmon belül létezni. Ha kívülre kerülne, akkor teljes tehetetlenségre lenne kárhoztatva, ahogyan különállása problémákat okozott például a fasizmus kérdésében.[97]

Egy konfliktusát én is végigéltem. Lukács 1957-ben hazajött, és megújította pártfelvételi kérelmét. Önmagában ez is elég fura. Számára evidencia volt, hogy akármilyen is a párt, belül kell maradni. Kérelmére tíz évig nem kapott választ. Sohasem zárták ki a pártból, nem is lehetett kizárni valakit az újjáalakuló pártból. Negatív választ sem kapott. A velünk, elsősorban Fehérrel folytatott beszélgetések hatására aztán a gazdasági mechanizmus reformjának hívévé vált, annak ellenére, hogy ez az egész problematika idegen volt számára. Ő ennél sokkal elvontabb szinten gondolkodott. Persze Jánossyn[98] keresztül az ökonómia mindig jelen volt a Lukács-házban, ezt nem lehet tagadni. Jánossy mindent akart, csak nem egy őrült ökonómiát, ő a polgári értelemben vett gazdasági racionalitás híve volt. Azt hiszem viszont, hogy Lukácsot ezek a kérdések hosszú ideig nem érdekelték, egyszerűen kitolta a tudatából ezeket.

Emlékszem viszont, hogy mi már '63–'64 óta sokat beszélgettünk gazdasági problémákról. Úgy gondoltuk, hogy ebben a világban nem pusztán a szabadság hiánya az alapprobléma. A szabadsághiány abból következik, hogy egy nem működő gazdaságon alapuló társadalomban a politikai hatalom csak a terror révén és a szabadság tökéletes

97 Lukács György 1947-ben a párt álláspontjával szemben a fasizmussal szembeni népfrontpolitika szükségességét hirdette. Álláspontját később sem vonta vissza nyilvánosan. Révai József és Rudas László Lukácsot bíráló cikkeinek hatására 1949-ben elindult az úgynevezett „Lukács-vita", amelynek fókuszában Lukács irodalomról alkotott nézetei mellett demokráciafelfogása állt. Lukács ekkor majdnem szovjet típusú kirakatper áldozatává vált. 1950 nyarán nyilvános önkritikára kényszerült – mint akadémikus továbbra is szerepelhetett a nyilvánosság előtt, de kiszorult a politikából.

98 Jánossy Ferenc (1914–1997) Lukács György nevelt fia volt.

elnyomásával tudja fenntartani önmagát. Így aztán rögtön „ráharaptunk" a gazdasági mechanizmus reformjának gondolatára, amikor annak szólamai a közgazdaság berkeiből már egyre hangosabban hallatszottak. Mi – elsősorban a Fehér – győztük meg Lukácsot arról, hogy vesse latba a kommunista mozgalmon belüli nemzetközi tekintélyét, és álljon ki a reform mellett. Így született meg az a bizonyos *L'Unita* interjú,[99] és ez vezetett oda, hogy 1967-ben visszavették a pártba. Most ezt csak abból a szempontból tartom fontosnak elmondani, hogy számára – erről meg vagyok győződve – lelki megnyugvást jelentett, hogy visszakerült a pártba. A hatvanas évek közepén – egészen '68-ig – én is úgy gondoltam, hogy okosabb benne lenni a pártban. Persze egy pillanatig sem hittük, hogy komolyan befolyásolni tudjuk a dolgokat, de úgy gondoltuk, hogy hozzá tudunk szólni a történésekhez. A Filozófiai Intézetben például a párttaggyűléseken lényeges kérdésekről volt szó, úgy gondoltuk, hogy ha mi ott vagyunk, akkor ezekhez hozzá tudunk szólni, valamennyire hatni tudunk a dolgok menetére. Élt bennünk az illúzió, hogy végig lehet vinni ennek a fajta kommunizmusnak a radikális reformját, és ha ez lehetséges, akkor ez a folyamat majd párton belül indul el. De most már két problémát vetettem fel. Egyrészt arról is szeretnék beszélni, hogy néztek ki a mi reformista illúzióink. De szeretnék Lukács személyének kérdéseire is reflektálni.

Én most a második problémához kapcsolódnék egy új kérdéssel. Lukács '56-ban, a forradalom alatt a Nagy Imre kormány tagja volt. Funkciója volt a forradalmi kormányban, még ha ez a funkció reprezentatív volt is.[100] *Utána Nagy Imréékkel a jugoszláv követségről Romániába került, majd '57 áprilisában visszajött. Úgy fogalmaztál, hogy visszajövetele után is mindenképpen a párton belül akart maradni. Akkor viszont felvetődik a kérdés: hogyan viszonyult '56-hoz és '56-on belüli szerepvállalásához. Mert ha '56-ot forradalomként, a marxizmus és a létező szocializmus megújítási kísérleteként fogta fel, akkor egy ilyen szintű gondolkodó esetén pokoli nehéz elképzelni egy problémátlan kontinuitást, különösen az '57-es és '58-as megtorlások fényében. Kádár árulása például nyilvánvaló kellett, hogy legyen számára. Ugyanakkor – ha jól tudom – '56-ról később semmilyen nyilvános kijelentést nem tett.*

99 LUKÁCS–SCHACHERL 1966.

100 Lukácsot az 1956. október 25-én alakult kormányban a népművelési tárca vezetésével bízták meg.

Itt a gyatra memóriámra kell hagyatkoznom. Ne felejtsük el, hogy én '56-ban 21 éves voltam. Hallgattam Lukácsot – azt hiszem – az '56-os tavaszi szemeszterben, amikor ő megint nyilvános egyetemi előadásokat tarthatott. Akkor meg is ismerkedtem vele, kezet fogtunk, mondtam, hogy Vajda Mihálynak hívnak. Ő mindig igazi úriember volt, és azt is mondhatjuk, hogy bizonyos értelemben demokrata, ő is mindig bemutatkozott a vele szemben állónak. Azt hiszem persze, hogy nem vett rólam tudomást, de miért is vett volna. Én '56 után barátkoztam össze a tanítványi körével, de az nagyon lassú folyamat volt, ahogyan én „Lukács tanítvánnyá" váltam. Ez a hatvanas évek elején történt, és a történethez hozzátartozik, hogy amikor '58-ban végeztem, először – nagy nehezen – egy általános iskolában helyezkedtem el. Aztán '61-ben felvettek a Filozófiai Intézetbe, de az ezt megelőző időszakban nem tettem az égvilágon semmit a Lukácshoz való közeledés érdekében. Ez abból is adódott, hogy abszolút az objektivációra, az objektív teljesítményre való beállítódás jellemzett – Lukácsot pedig még inkább. Ezért pofám sem lett volna ahhoz, hogy Lukácshoz betolakodjak, amíg fel nem tudok mutatni valamit. Igaz, amikor megírtam a szakdolgozatomat Heller Áginál,[101] ő eljuttatta azt Lukácshoz, és akkor voltam nála egyszer. Judittal[102] együtt mentünk, aki Hermannál[103] szakdolgozott. Volt tehát egy délelőtt, amikor hosszan dumáltunk Lukácsnál, amíg Piri néni[104] nem jelezte, hogy itt az ebéd ideje, és távoznunk kell. Az ilyen délelőttök később megszokottá váltak. De az első látogatást hosszú ideig általános iskolai tanárság követte, nem csináltam semmit, és nem is tolakodtam Lukács felé. Tehát az általad említett kritikus periódusról nem tudok minden elemében, csak arra tudok támaszkodni, ami egyrészt szájhagyomány útján terjedt, másrészt, amiről ő később beszélt. Ahogy tehát én rekonstruálom a történetet, az nagyon kevéssé autentikus.

Én azt hiszem, ő úgy keveredett '56-ba, mint Pilátus a krédóba. Legyünk őszinték. Ne csináljunk Lukácsból '56-os hőst. Lukács nem tartozott a reformkommunista szárnyhoz, már csak azért sem, mert – nem tudom miért, de –, nem szerette a Nagy Imrét. Kifejezetten nem szerette. Nagy Imrét azon moszkovita kommunisták egyikének

101 VAJDA 1958.

102 Háber Judit (1935–1988).

103 Hermann István (1925–1986).

104 Tóth Pál Andrásné (1902–?), Lukács György bejárónője.

tartotta, akikből a lelke mélyén elege volt. Nekem az a gyanúm, hogy eléggé előítéletes ember volt. Ha valakiről kialakult képe volt, azon rettenetesen nehezen változtatott. Azt hiszem, egy pillanatig sem jutott volna eszébe, hogy: „Nézzük meg, mi is folyik a Nagy Imre körüli körben, min is gondolkoznak ezek!", vagy hogy: „Itt tényleg radikális reformokra lenne szükség, nézzük meg, kivel együtt lehetne ezt előkészíteni!"

Ez azt is jelenti, hogy az '53. júniusi fordulat után sem volt világos Lukácsnak, hogy a Nagy Imre által képviselt vagy a nevével fémjelzett vonal alapvetően eltér az általa gyűlölt, vagy legalábbis nem szeretett rákosista érától?

Dehogynem, hát nem volt ő hülye! Kétségtelen, hogy Nagy Imre az '53-as kormánynyilatkozatában is nemzeti húrokon játszott már. És ha Lukács valamit képtelen volt bármilyen formában elfogadni, akkor az nem is egyszerűen a nacionalizmus, hanem a *nemzeti,* mint olyan. Nekem az az érzésem, hogy első körben nem reagált ezekre a dolgokra. De csak az érzéseimről beszélek, hiszen '53 és '56 között egyáltalán nem ismertem Lukácsot, csak '56-ban ismerten meg személyesen. Azt hiszem, szerettem ezt az embert. De el kell mondanom azt is, hogy emlékeim szerint október 23. előtt nem sokkal, legfeljebb négy-öt nappal egy konzultációfélét vagy előadást tartott a kultúrpolitikáról vagy mi az ördögről, ahol én is ott voltam, és – bár most nem tudnám elmondani hogy mikről beszélt – alapjában véve inkább már az oppozíciót opponálta. Mert azt tudom, hogy azt mondta: Herczeg Ferencet azért mégsem kell rehabilitálni, és azért arra sincs semmi szükség, hogy Franz Kafkát kiadják.

1956 októberében ezek érdekes kijelentések voltak.

Igen. Tehát azt mondom, hogy az igazi, régi kommunista reflexei jöttek elő egy olyan mozgás láttán, ami nagyon sok mindent tartalmazott. De ha megalakul egy alapjában véve még egyértelműen kommunista kormány, akkor ki más lenne az, akit abba kultuszminiszternek beválaszthatnának, ha nem éppen az az ember, aki 1949 óta jégre van téve. Ő nem feketedett be a Rákosi-korszakban. És abszolút igazságtalanság lenne azt mondani, hogy ha őt '49-ben nem teszik taccsra, akkor biztos mélyen angazsálta volna magát a rákosista kultúrpolitikában. Ezt nem hiszem. Azért sem hiszem, mert a kultúrpolitika szintjén ezt

az egészet végig kellett gondolnia. Tudjuk azt, hogy a pártban volt egyszer egy realizmus-vita, azt hiszem, '53 után (ennek utána kellene nézni), amikor ő összeakadt a Révaival,[105] akivel alapjában véve talán mindvégig jóban voltak. A vita a naturalizmus és a realizmus kérdése körül forgott. Lukács azzal intézte el a szocialista realizmus bizonyos alkotásait, hogy azok naturalista szemetek. Ma számomra e kategóriáknak nincs értelmük, de kétségtelen tény, hogy amik ellen ő akkor tiltakozott, azok a propagandisztikus fércművek voltak. Emlékszem, ahogy anekdotaként mesélte, hogy amikor a vita befejeződött, és ballagtak kifelé, „Józsi" azt kérdezte tőle: „Hát ilyen hülyének néz engem, Gyuri? Azt hiszi, nem tudom, hogy a Balzac sokkal nagyobb író, mint a Zola?!"

Ezt borzasztó cinikus politikának tartotta, és Lukács minden volt egész életében, csak cinikus nem. Az tényleg soha nem volt. Ma mindenki láthatja, ha elolvassa egy írását, hogy egy okos emberről van szó, aki a XX. század elején a filozófiában tényleg az élvonalban volt, aki a legjobb filozófiai körökben mozgott Heidelbergben és Berlinben. Nem csak az a kérdés, hogyan lehetséges, hogy egy ilyen ember '19-ben bevette a kefét. Amikor '23-ban ledorongolták a *Történelem és osztálytudat* miatt,[106] attól kezdve neki – legalábbis teoretikusan – tudnia kellett, kikkel áll szemben, ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy ő ezt csak

105 Nem tudjuk, Vajda melyik vitára gondol. A kontextusból világos, hogy nem az 1949–1950-es „Lukács vitára", bár emlékei összecsúszhatnak. Az ötvenes években két nagyobb és jól dokumentált vita zajlott, amelynek során Lukács nagyobb plénum előtt vitába kerülhetett a realizmus kérdését illetően. Az MDP Központi Előadói Iroda Kultúrpolitikai Munkaközössége 1952 őszén több ülésen, meghívott írók közreműködésével vitatta meg az irodalom „időszerű kérdéseit". Ez a vita Gimes Miklós téziseivel indult, a vitát pedig Révai József zárta le. Lukács hosszú hozzászólásában a sematizmus problémájával foglalkozott. RÉVAI–GIMES 1952. 55–62. p. 1955 novemberében Lukács nyitja meg *A realizmus kérdései a magyar irodalomban* című háromnapos kongresszust az MTA-n. Az eseményen ugyan szóba kerül a szocialista realizmus kérdése, de Lukács megnyitó beszéde nem ezzel foglalkozik, mások előadásaihoz való hozzászólásairól nincsenek publikus dokumentumok. Annak sincs nyoma, hogy Lukács ezen az eseményen vitába került volna az akkor súlyos beteg Révai Józseffel, aki nem szerepel az előadók és a korreferátorok névsorában. KLANICZAY 1956.

106 A Komintern V. kongresszusán Zinovjev, Rudas László feljelentése alapján revizionistának bélyegezte Lukácsot, ekkor saját frakciójának jelentős része is Lukács

cinikusan csinálhatta végig. Szerintem viszont ez az ember halála pillanatáig nem volt cinikus. Ez az ember mindig csak abban angazsálta magát, amiben hitt, legfeljebb meggyőzte magát arról, hogy olyasvalamiben hisz, amiben józan ésszel azt kell mondjuk, hogy nem hihetett.

1956-ba így keveredik bele: kinevezik kultuszminiszternek, de – bocsánatot kérek – ő ezt a hivatalt nem látta el, ki sem mozdult a Belgrád rakpartról. Kinevezték, és ő nem küldött választáviratot arról, hogy nem fogadja el a posztot. De a füle botját sem mozgatta, nem tett semmit, mint kultuszminiszter. Mindig azt magyarázta, hogy november 4-én reggel azért ment a jugoszláv követségre, mert álmos volt. Felhívta Szántó Zoltán, és azt mondta: „Gyuri, menjünk a jugoszláv követségre!" Ő pedig olyan álmos volt, hogy nem tudta megkérdezni: „Mi a fenének menjek én a jugoszláv követségre?" Valaki azt mondta a telefonban, így ő aztán elment a jugoszláv követségre. És amikor hazajött,[107] akkor újra hidegre lett téve. Ez csak azon múlt, hogy nem volt hajlandó Nagy Imre-ellenes nyilatkozatot tenni. Nem volt hajlandó, annak ellenére, hogy nem értett egyet Nagy Imrével sem '56 előtt, sem '56-ban. Nem tudom, hogy tény-e vagy legenda, minden valószínűség szerint tény, hogy azon a bizonyos központi bizottsági ülésen, ahol eldöntötték a Varsói Szerződésből való kilépést, ketten vagy hárman voltak, akik ellene szavaznak: Szántó és ő, de lehet, hogy volt egy harmadik is.[108] Ezzel sem értett egyet. Miért? Mert reálpolitikus volt. Az a baj, hogy nem áll módomban a mai fejemmel kérdezgetni őt. És minden valószínűség szerint még 1971-ben sem tudtam feltenni neki az igazi kérdéseket. Ma már fel tudnám. Ő tehát azt mondta: nem értett egyet Nagy Imrével, dokumentálva is van, ki az, aki a kilépés ellen szavazott. Úgy gondolta, indokainak akkor fog nyilvánosan hangot adni, ha ezt előbb személyesen elmondhatja

ellen fordult. A *Történelem és osztálytudat* megjelenési dátuma ugyan 1923, de a kongresszus – ha Vajda az itt zajló eseményekre gondol – már 1924 nyarán volt.

107 Lukácsot Nagy Imrével és körével együtt 1956 novemberében Snagovba vitték. 1957 áprilisában tért vissza Budapestre.

108 Szántó Zoltán 1956. november 2-án az MSZMP Ideiglenes Intéző Bizottságának ülésén szóvá tette, hogy Nagy Imre fontos döntései előtt nem kérte ki a pártvezetés véleményét. Nagy Imre a kritikát elhárította, de e kritika nyomán elterjedt a legenda, hogy Szántó és az ugyancsak az MSZMP vezető testületéhez tartozó Lukács a Varsói Szerződésből való kilépés ellen szavaztak. Valójában nem volt ilyen szavazás. RAINER M. 2016. 159. p.

Nagy Imrének. Mindig így mondta. És minthogy 1956 után ez többé nem volt lehetséges, nem volt többé hajlandó Nagy Imréről negatívan nyilatkozni. Ha nem lehetett elmondani neki személyesen a Hungária kávéházban, akkor erről nyilvánosan sem nyilatkozik. 1957 után aztán elfogadta, hogy megint hidegre van téve, hogy nem szólhat bele a kultúrpolitikába. 1967-ben, amikor a pártnak szüksége volt rá, visszavették. A pártvezetés talán kevéssé, Aczél[109] viszont annál többet megértett annak a pszichológiai hátteréből, hogy Lukácsnak szüksége van a pártra, hogy párttagként akar meghalni.

Most visszatérhetünk Lukácsnak a pártvezetéshez írt '68-as levélre. Itt már nemcsak pártfegyelemről volt szó, hanem arról is, hogy ő készülődött a halálra. 83 éves volt '68-ban. Soha ki nem mondta volna, de párttagként akart meghalni. Ennek ellenére nem ellenezte a mi nyilvános fellépésünket '68-ban. Nem azt mondta, hogy: „Kérem szépen, én nem szólok bele a maguk dolgába, de az volna a helyes, ha csak belső kritikát fogalmaznának meg, és nem lépnének a világ nyilvánossága elé." Helyeselte a mi magatartásunkat, de az említett ok miatt ő maga ezt nem tudta velünk csinálni.

Nagyon jellemző volt rá az is, ahogyan ő körülbelül félévvel a halála előtt abbahagyta a munkát. Az ő „objektiváció-centrikus" világszemléletében az ember addig ember, amíg létrehoz valamit, amíg „objektivál". Miután letisztította az íróasztalát, és nem volt rajta semmi – úgy emlékszem, ez nagyjából az utolsó félévben volt –, másképp kezdett beszélni. Világos volt: nem arról volt szó, hogy a halál árnyékában hirtelen őszintévé vált. Arról volt szó, hogy most, amikor már nem egy „objektiváló ember", nincs többé felelőssége abban, hogy mit mond. Most már nem kell koherensnek lennie annak, amit mond. Jegyezzük meg: az is kérdés, hogy az ő politikai álláspontja mennyire volt koherens az ezt megelőző időkben. Szerintem nem volt koherens. Ő viszont meg volt győződve arról, hogy az egész elméleti koncepciója és politikai beállítottsága között egység van. Számára az egység fenntartásának kötelezettsége szűnt meg akkor, amikor már nem volt többé „objektiváló ember". Akkor kezdett arról beszélni: lehetséges, hogy zsákutcába került, hogy az ő egész elmúlt ötven éve tulajdonképpen kudarc.

Ezek elhangzottak?

109 Aczél György (1917–1991).

El. Személyes beszélgetésben. És ami talán ennél még sokkal érdekesebb volt, az az, hogy már a *Történelem és osztálytudat*ról is hajlandó volt azt mondani: lehet, hogy több van abban, mint ahogy ő gondolja. A fiatalkori műveiről viszont szó ne essék, azok idealista zagyvaságok. Ebben a korszakban én egyszer azt mondtam neki: „Lukács elvtárs, én azt hiszem, számunkra egyre fontosabbá válik a maga marxizmust megelőző munkássága." Erre azt mondta: „Nézze, maguk már egy más világ, lehet, hogy maguknak tényleg ez lesz a fontos." Azelőtt megőrült, ha ezeket emlegette az ember. Persze az is jellemző, hogy ezeket a számára állítólag nem létező „idealista fércműveket" itt-ott meg lehetett találni a pesti szekrényeiben is. Jó, nagyon sok fontos dolog abból a bizonyos heidelbergi ládikából[110] került elő. De amire azt mondta, hogy nincs, nem létezik, az is megvolt a szekrényében – és ez megint nem hazugság, hanem egy furcsa pszichológia. Az a helyzet, hogy nagyon nehéz megérteni egy ilyen személyiséget. Az is vicc, hogy imádta az apját, aki egy bankár volt, és akinek a világát utálta. Soha egy rossz szót sem lehetett hallani az apjáról. Ezzel szemben az anyját – aki szintén valami gazdag családból származott – gyűlölte. Azt hiszem, hogy ő ezeknek a lipótvárosi úriasszonyoknak a világát gyűlölte a legjobban, és ez volt az, amit a kapitalizmussal identifikált. Az anyjával viszont egy hőfokon gyűlölte Sigmund Freudot. De 1971-ben, a letakarított íróasztalán titokzatos módon megjelent egy Freud-kötet.

Úgy tudom, annyira semmibe vette a politikai befolyását, hogy azt a hatvanas években nem is nagyon vette fontolóra, hogy másoknak segítsen.

Ez nem igaz! Ha valaki hozzá fordult, ő segített. Mindenekelőtt a tanítványain szeretett volna segíteni. Számára örök probléma volt, hogy Fehérnek nincs egy becsületes, tisztességes állása, de ezt nem tudta elintézni. 1971-ben pedig, amikor Harasztit[111] meg Dalost[112] elvitték

110 Lukács György 1917-ben a Deutsche Bank egy heidelbergi széfjében egy bőröndben helyezte el ifjúkori irodalomelméleti és esztétikai írásainak kéziratait, jegyzeteit és terjedelmes levelezését. A bőrönd csak közvetlenül a halála után került elő egy a filozófus nevére felfigyelő banki alkalmazottnak köszönhetően. A bőrönd történetéről lásd pl. Kőszeg 2021.

111 Haraszti Miklós (1945–).

112 Dalos György (1943–).

Baracskára, levelet írt Kádárnak.[113] Ezekben a dolgokban megváltozott abban az értelemben, hogy élete legvégére már messze nem azon az álláspontón volt, hogy itt minden rendben van, csak a részletekkel vannak problémák. Úgy gondolta ekkor, hogy ő csak azt tudja politikailag megfogalmazni, amihez a maga számára megteremtette a teoretikus gondolati alapokat, de már nem tudta az egészet végiggondolni. Nem lehet ötven év gondolkodását egyik napról a másikra radikálisan átalakítani, különösen akkor nem, ha ennek a gondolkodásnak alapvető eleme, hogy állandóan meg kell próbálni rendbe tenni a dolgokat. Ő bizonyos értelemben radikális antisztálinista volt. Azt hiszem persze, hogy a sztálinizmus kifejezésnek nincs érteleme, hacsak nem azt a konkrét dolgot értjük rajta, hogy kiirtottak nem tudom hány, talán húszmillió embert. De ez nem egy „izmus", ez a sztálini terror. Ezzel szemben, gondolom, mindannyian sokkal jobbnak tartjuk Konsztantyin Csernyenkót is, mert az egyelőre nem irtja az embereket. De számomra a sztálinizmus nem koherens rendszer. A marxizmus az más, az egy teoretikus valami, amiről aztán megint nem tudom pontosan, hogy micsoda. De nem tudom közvetlenül identifikálni a leninizmussal. Korábban említetted, hogy döntő különbségeket tételezel fel Sztálin uralma és a lenini periódus között. Az alapvető különbség számomra az, hogy Sztálin megértett valami olyasmit, amit Lenin nem értett egészen világosan. Lenin zseniális politikai taktikus volt, megszerezte a hatalmat a párt számára, de nem nagyon tudta, hogy mit is kell vele csinálni. Sztálin pontosan tudta, hogy miről van szó: megteremtette a még erősebb orosz államot.

113 Lukács 1971-ben két levelet is írt Kádár Jánosnak. A február 15-én kelt levélben tiltakozott Dalos és Haraszti rendőri felügyelet alá vétele ellen. Kifejtette, hogy ugyan nem ért egyet Harasztiék politikai álláspontjával, de a Rákosi-idők módszereihez hasonlítja azt az eljárást, amelyben (az egyébként szerinte téves) szocialista elvek képviselete miatt, törvényes eljárás nélkül helyeznek valakit rendőri felügyelet alá. A február 22. előtt írt második levelében tiltakozott az eljáró hatóságok brutális bánásmódjával szemben, amelyet – információi szerint – az éhségsztrájkba kezdő Dalossal és Harasztival szemben alkalmaztak. Kádár február 22-én kelt hosszú válaszlevelében utasította vissza Lukács bírálatát és vádjait. Huszár 2002. 396–399. p.

A reformkommunizmus mint alternatíva

De itt álljunk is meg: magunkról akartam beszélni, és arról, hogy mi volt a mi viszonyunk a reformizmushoz. Az én mai álláspontom és a mai pesti közgondolkodás felől visszatekintve furcsának tűnik, hogy tényleg hittünk egy belső megújulás lehetőségében, méghozzá egy olyan belső megújulás lehetőségében, amely a pártból fog kiindulni. Az, hogy a pártból fog kiindulni, már nem azt jelentette a mi számunkra, mint a Lukács számára. Szavak szintjén lehet, hogy egyetértettünk, lehet, hogy fel sem merült a két szempont különbözősége, de ma már világos számomra az eltérés. Lukács soha nem kérdőjelezte meg a kommunista pártot, mint institúciót, amelynek el kell vezetnie a társadalmat a kommunizmushoz. Számunkra egy ilyen állítás már régen értelmét vesztette. Reálpolitikusan szemléltük a pártot, olyan tényezőnek tartottuk, amely adva van. És ha ez van adva, akkor ezt kell megújítani ahhoz, hogy megújuljon az egész társadalom, amelyben élünk. Meglehetősen pragmatikus volt a párthoz, a párttagsághoz fűződő viszonyunk. Ágiban, aki nálam hat évvel idősebb, talán még voltak szentimentális mozzanatok. Az az érzésem, hogy voltak. Amikor 1959-ben kizárták a pártból, azt hiszem, hogy ez fájt neki. Amikor engem '68-ban először zártak ki a pártból, akkor ez nekem nemhogy nem fájt, hanem megkönnyebbüléssel vettem tudomásul. Utólag látszik, hogy ekkor még mindig tele voltunk illúziókkal, hiszen például közös álláspont volt, hogy nekem fellebbeznem kell, mert nem sértettem meg a párt szervezeti szabályzatát. Nekem tehát számon kell kérnem rajtuk saját szervezeti szabályzatukat, és tiltakoznom kell a kizárási döntés ellen. De ezt csak ezért tettem meg, hogy megmutassam nekik: nem tartják be a saját szervezeti szabályzatukat, és nem azért, mert szerettem volna visszakerülni a pártba. Ez abból is látszik, hogy ezután soha többé egyetlen párttaggyűlésre sem mentem el – pedig visszavettek. Tehát nem szentimentális volt a párthoz való viszonyunk, hanem pragmatikus. De ez a pragmatikus viszony egyben azt is jelentette: tudomásul vettük, hogy ez egypártrendszer. Ezt ma is tudomásul veszem, mert tudom, hogy itt nem lesz holnapután többpártrendszer. Csak ma már másképp veszem tudomásul. Azt hiszem, ha valamit ebben a világban el akarunk érni, akkor nyomást kell gyakorolnunk arra a hatalmi centrumra, amelyik ebben a világban létezik, és ez a párt. Akkor azt hittem, benne kell lennünk a hatalmi centrumban, de nem azért, hogy nyomást gyakoroljunk rá, hanem

hogy átalakítsuk, demokratizáljuk, hogy a párt demokratikus hatalommá váljon. Én ilyen hülyeségben már nem hiszek. Általában sem nagyon hiszek a demokratikus hatalomban. Azt hiszem, hogy egy hatalom csak akkor kényszerül arra, hogy demokratikusan viselkedjék, ha van kontroll, ha számolnia kell külső tényezőkkel. Ma is tudomásul vehetjük, hogy egypártrendszerben élünk, és abban is fogunk meghalni. Azt az elképzelést, amely ma azt tűzi ki célul, hogy itt és most politikai pluralizmus legyen, illuzórikusnak tekintem. Nem tartom viszont lehetetlennek, hogy a fennálló hatalomra nyomást lehessen gyakorolni. De '68-ig tényleg abban a hitben éltünk, hogy lehetséges párton belüli demokrácia, és ha lesz párton belüli demokrácia, akkor a társadalomban is demokrácia lesz. Ez ma már számomra fából vaskarika, mert nem értem, mit jelent egy olyan párton belüli demokrácia, ahol „demokratikus" centralizmus érvényesül. Ma már nem tudom teoretikusan felfogni, hogyan gondolhattunk ilyet, dehát ezt gondoltuk.

Teoretikusan ez abszurdum. Praktikusan azonban az is belátható, hogy Bill Lomax ide, Bill Lomax oda,[114] a magyar '56 mozgásai a párton belül indultak el. Ha nincs '53, akkor '56 sincs. Aztán az egész prágai tavasz is felülről, párton belülről jött. Ez nem jelenti azt, hogy egy igazán demokratikus mozgalom nem szalad túl szükségképpen a párton. Ma már tudom, hogy szükségképpen túl kell, hogy szaladjon rajta, mert a párt a maga szervezeti struktúrájában antidemokratikus intézmény. Bill Lomax persze az említett kérdést nem is így veti fel, nem arra kérdez rá, hogy párton belülről indul-e egy ilyen mozgás. Ő arról beszél, hogy vajon az értelmiség indítja-e el vagy a munkásosztály. Ez a kérdésfeltevés így rossz. A kérdés az, hogy maga a hatalmi centrum kezd lazulni, vagy pedig kívülről indul meg egy olyan mozgás, amely összeroppantja a hatalmi centrumot. Különben mindenféle forradalom hasonlóan megy végbe. Amíg a hatalom szilárd és erős, addig nem lehetséges forradalom. Ha egy társadalom elégedett, akkor a hatalmon belül nincs ok arra, hogy változtassanak. De egy sztálinista rendszerben a társadalom soha nem elégedett, tehát a hatalom mindig megpróbál valahogy változtatni, de néha töketlen és idióta módon. '53-ban valami tényleg elindult.

114 Bill Lomax angol történész könyvében a magyar forradalom elemzésénél különös figyelmet fordít a munkástanácsok jelentőségére. LOMAX 1976. A könyv 1989-ben magyarul is megjelent Krassó György fordításában: LOMAX 1989.

Bill Lomax kicsit kívülről nézi az egészet, és úgy gondolja, hogy az értelmiség csak azért próbált radikálisan változtatni, mert úgy érezte, hogy ha ő nem mozdul el erről a merev álláspontról, akkor el fogják söpörni. De ne azonosítsuk az értelmiséget a párt vezetésével, az egy másik dolog. Kétségtelen, hogy minden hatalom megpróbál valamit változtatni a saját magatartásán, amikor úgy érzi, hogy előbb-utóbb csődbe kerül. Azok az emberek, akik ilyenkor elkezdenek a hatalmon belüli pozíciókban gondolkodni, kétfélék lehetnek. Lehetnek olyanok, akik csak abban gondolkodnak, mit kell módosítaniuk ahhoz, hogy el ne veszítsék a hatalmukat. De lehetnek olyanok is, akik rájönnek, hogy mi is ugyanolyan büdösek vagyunk, mint az összes többi hatalom, például az, amely ellen valaha küzdöttünk. Próbáljunk meg nem egy olyan büdös hatalom lenni, próbáljunk meg valóságos demokráciát létrehozni! Hogy ebben mennyi az illúzió, az más kérdés. De most ne menjünk bele ezekbe az elméleti marhaságokba, inkább maradjunk annál, hogy mi '68-ig hittünk a reformkommunizmusban.

Lukács és a ti magatartásotok kapcsán az a kép alakul ki, hogy számotokra a cseh forradalom leveréséig (igaz, másképp, mint Lukács számára) '56 konzekvenciái valamilyen módon tudat alatt voltak, de nem voltak levonva.

A mi személyiségünk és a szituáció együtt adtak valamit, aminek eredményeképpen nem tudtuk levonni a következtetéseket. Nem arról van szó, hogy '56-ot mi a tudatunk alá nyomtuk, például mert veszélyesnek éreztük az '56 szelleméhez való ragaszkodást. Sok rosszat elmondhatok magunkról, de egyet nem: hogy gyávák lettünk volna. Szerintem sosem voltunk gyávák. Vállaltuk az összeütközéseket. Egyikünk sem gondolta azt '56 kapcsán, hogy volt az okos, igazi marxisták fejében egy gyönyörű idea arról, hogyan kellene megreformálni a kommunizmust, és akkor jött a hülye nép, és elbaszta az egészet. Tulajdonképpen le lehetett volna vonni ezt a fajta konzekvenciát is a dologból, de nem erről volt szó. Mi '56-ot nem is szorítottuk a tudatunk alá, mert '56-ot mindig a népfelháborodás teljesen jogos kitörésének éreztük. Kemény Pista[115] azt állította – nem értem, milyen alapon –, hogy Heller Ágnes a '70-es évekig azt tanította, hogy '56 ellenforradalom volt. Ezzel szemben soha egyikünk sem hitte ezt. Soha, egy percig sem. Ebben a tekintetben torz kép él rólunk az emberek fejében. A

115 Kemény István szociológus (1925–2008).

munkástanácsokat is jogosnak, sőt, fontosnak tartottuk. Később annyiban megfeledkeztünk róluk, hogy nem fértek bele a reformkommunista elképzelésünkbe. Mi kvázi reálpolitikusan kezdtünk gondolkodni. Nem akarok önfelmentést, de nem igaz, hogy '56-ot elnyomtuk magunkban, inkább nem tudtunk mit kezdeni '56 tanulságaival.

Én 1978-ban szembesültem ezzel a kérdéssel. Oxfordban tartottam egy előadást, és minden hozzászólóról meg tudtam állapítani, hogy lengyel vagy magyar, bár mindenki angolul beszélt. Arról beszéltem, hogy '68 megváltoztatta a gondolkodásunkat. Egy magyar hallgató azt vetette oda, hogy számára ez abszurdum. Miért kellett tizenkét évet várni, hogy levonjuk 1956 tanulságait, amikor '56 nagyobb szabású, radikálisabb és konzekvensebb volt, mint a csehszlovák '68? Az illető egy '56-os disszidens volt.[116] Én becsületesen megmondtam, hogy örülök a kérdésnek, mert bennem kellett volna először felvetődnie, de valahogyan nem vetődött fel. Később írtam egy cikkecskét,[117] abban is azt próbáltam megvizsgálni, hogy mi lehet ennek az oka. Akkor, 1978-ban kezdtem azon gondolkodni, hogy miért van ez. Hogy mire jutottam? A fene tudja.

Nem szeretek ugyan az életkorra hivatkozni, de én mégis más generáció vagyok, mint ti, akik nem éltétek át az ötvenes éveket. Aki nálam tíz évvel idősebb, az egészen más bogár, mint aki tíz évvel fiatalabb nálam. Nagyon sok bukfencet vetett a mi történelmünk, és – ugyan nem tudom, hogy éppen az évtizedeknek van-e jelentősége – minden generáció úgy bámul rá a másikra, mint a csodabogárra: „Hogy az istenbe' gondolkozhatnak ezek így, vagy azok úgy!" Aki nálam tíz évvel idősebb, az nem a Rákosi korszakban nőtt fel. Annak az agyát nem mosta át a Rákosi korszak mindennapi propagandája. Az enyémet átmosta. Lehet azt mondani, hogy csak a hülyéket mosta át. De nem tartom magam hülyének.

Mi jelent, hogy átmosta az agyadat?

Konkrétan arra akartam kilyukadni, hogy én még 1956-ban is abban gondolkodtam, hogy kapitalizmus vagy szocializmus. És ha valaki nekem azt mondta volna: ha a szocializmusból eddig az lett, amit te is

116 Vajda későbbi önéletrajzi írásában megnevezi a felszólalót: Bíró András újságíróról, emberi jogi aktivistáról van szó. VAJDA 2017a. 113. p.

117 *A reformgondolkodás vége* [1978], In VAJDA 2015. 755–759. p.

sztálinizmusnak nevezel, nem lenne jobb mégis a kapitalizmus? Akkor őrjöngve utasítottam volna el ezt az alternatívát, mondván: nem ez a kérdés. A kérdés az, hogyan csinálunk ebből a szörnyű szocializmusból egy igazi szocializmust, és nem választhatjuk alternatívaként a kapitalizmust. Itt, azt hiszem, muszáj valamiről beszélni, amiről eddig nem beszéltünk, ami nélkül nem lehet megérteni a dolgokat. Most nem Lukácsról beszélek, hanem a Lukács-iskoláról. Az Iskola azért alapjában véve zsidó fiatalemberekből állt, méghozzá olyanokból, akiknek 1945. április 4. valóban felszabadulás volt, mert ha az nincs, akkor meghalunk. Itt nem arról van szó, hogy mi partikulárisak voltunk. Erdélyi Ági a Bibó kötetbeli cikkében szerintem hisztériázik.[118] Nem arról van szó, hogy partikulárisak voltunk, és nem voltunk hajlandók észrevenni, hogy ugyanaz az aktus, ami százezer zsidó életét megmentette, kilencmillió kilencszázezer magyar életét lehetetlenné tette. Ez így egy nagy hülyeség, nincs értelme. Kétségtelen tény az is, hogy nem arról van szó, hogy a saját életemet megmentette-e az orosz győzelem, vagy nem. Arról van szó, hogy abban a világban nőttem fel, ahol Auschwitz megtörtént. És nemcsak én, nagyon sokan. Egyrészt adva van egy világ, amelyikben lehetséges volt Auschwitz. És adva vannak emberek, akik számára 1945. április 4. valóban felszabadulás volt, mert ha nem jön, akkor elpusztulnak. Kialakult egy mély hit abban, hogy ez az a világ, amelyik Auschwitzot a legradikálisabban opponálja. Ebben különbözünk azoktól, akik nálunk tíz évvel idősebbek: azok nem vették be azt a kefét, hogy a kommunizmus az az elképzelés, és az a társadalmi mozgalom, amelyik Auschwitz legradikálisabb oppozícióját jelenti.

Ezt '45-re mondod? Melyik időszakra mondod azt, hogy „nem vették be a kefét"?

118 Erdélyi Ágnes a Bibó emlékkönyvben megjelent személyes hangú cikkében azt írja le, hogy Bibó tanulmányai hatására hogyan szembesült az 1945-ös „felszabadulás"-narratíva hamisságával. A gondolatmenet szerint a szovjet hadsereg 1945-ös bejövetele, a német megszállók kiszorítása és a háborús vereség a magyar társadalom eltérő helyzetben lévő – elsősorban zsidó és nem zsidó – tagjait egészen eltérő helyzetben érintette. Ebből a szempontból a „felszabadulás"-történet fiktív konstrukciónak tűnik, amely felől az egyén nem értheti meg saját közösségének a múlttal való kontinuitását, amelyre nem épülhet sorsközösség, és amely valójában elválasztja a társadalom tagjait egymástól. ERDÉLYI 1980.

'45-ben felszabadulásnak érezte majdnem minden demokratikus érzésű ember azt, hogy a náci hatalom innen eltakarodott, de gyanakodtak, hogy az orosz hatalom sem jobb. Nem is ez az érdekes, nem kell eldöntenünk, hogy melyik jobb, és melyik rosszabb. Egyet kell tudnunk, hogy '45-ben sokan voltak, akik azt mondták: „Hála istennek, ezt megúsztuk! De mi jön most?" Volt, aki azt mondta, hogy elmegy innen a francba. Volt, aki elhitte, hogy most jön a szép, demokratikus világ, és elhitte, hogy a kommunizmus Auschwitz világának a legradikálisabb oppozíciója. Én '45-ben tízéves fiúként mindezt elhittem. Belenőttem ebbe a világba, ezt éreztem saját világomnak, számolgattam, hogy most már hány szocialista ország van a világban. Amikor Jugoszláviáról '48-ban „kiderült", hogy az „mégsem szocialista", akkor ezt mélyen elhittem, és elszomorodtam. Borzasztó lassú volt az a folyamat, amelynek során rá kellett jönnöm, hogy nem a kommunizmus Auschwitz világának a legradikálisabb oppozíciója, sőt, bizonyos értelemben a kommunizmus is produkált Auschwitzokat vagy legalábbis Auschwitzhoz nagyon hasonló jelenségeket. De facto ezt már 1956-ban is tudtam. De ez nem jelentette azt, hogy radikálisan kiábrándultam volna a kommunizmusból. Én csak abból ábrándultam ki, ahogyan a dolgot a kommunizmus nevében csinálták. Egy pillanatig sem gondolkoztam úgy, ahogy a mai fejemmel racionális lett volna gondolkodni: hogy engem nem az érdekel, ezek mit beszélnek, ha én kiábrándultam abból a konkrét világból, amelyet a kommunizmus nevében létrehoztak, akkor valószínűleg kiábrándultam a kommunizmusból. Nem a kommunizmusból ábrándultam ki, csak abból a konkrét világból, amelyet a kommunizmus nevében létrehoztak. Makacsul ragaszkodtam ahhoz, hogy igenis meg kell csinálni a demokratikus kommunizmust, mert az az egyetlen biztosítéka annak, hogy ne létezhessen Auschwitz. Ez egy faramuci, zavaros, ellentmondásos gondolkodás: hiszen egyszer már tudtam, hogy Auschwitzszerű jelenségek a kommunizmusban is léteznek. Erre csak azt tudom mondani: valahol ilyen az ember, vagy legalábbis van ilyen ember.

Az alapkérdés tehát az, hogy miért csak '68-ban, és miért nem '56-ban esett le a tantusz, vagy legkésőbb '58-ban? Esetemben ez annál is inkább kérdés, mert erre akkor már lelkileg nagyon is rá lettem volna hangolva. '58-ban bizonyos értelemben mégis leesett a tantusz. De ismét csak a konkrét helyzetre vonatkozóan. Elméletileg viszont nem tudtam mit kezdeni a dologgal. Mert nem az az igazság, hogy '56-ot mi valaha is ellenforradalomnak tartottuk volna. Soha nem tartottuk

ellenforradalomnak. Sok olyasmi történt '56-ban, ami nem tetszett nekünk. De szerintem egy demokratikus világnak az az alapvető sajátossága, hogy olyan dolgok is történnek benne, amelyek nem tetszenek. Én azok mellé állok, amelyek tetszenek, és azokat opponálom, amelyek nem tetszenek.

Húsz éves korodban is így érezted?

Így.

Ez azt jelenti, hogy hallottál ugyan a lincselésekről, viszont azt gondoltad: ez egy olyan ügy, amelyet opponálnod kell ugyan, de belefér?

Egy forradalomba belefér. Azt kell mondanom, és ma is az a meggyőződésem, hogy forradalmakat nem lehet betervezni, a forradalmak felszínre törnek. A forradalom sohasem a tervező értelmiség ügye, hanem a jogosan dühöngő népé. Talán ezért hiszem ma is, hogy nem akarok forradalmat előkészíteni. Nemcsak azért, mert ez nem lehetséges, hanem azért is, mert a forradalommal sok olyasmi is együtt jár, amit nem szeretek. Ha meg lehet úszni másképp, akkor ússzuk meg másképp. De a történelem magát csinálja.

Hogy is néztek ki akkor az én fejlődési etapjaim? Tehát: 1945 volt, amikor lelkes ifjú kommunistává váltam. Annak ellenére, hogy azt hiszem, még '43-ban is (8 éves voltam ekkor) az amerikaiakat vártam lelkesebben. Majd jöttek az oroszok, és hamarosan megtanultam, hogy „ez az igazi humanizmus", satöbbi. Elfogadtam ezt a világot. 1951 körül már igen súlyos kételyeim voltak, sejtettem, hogy valószínűleg valami baj van. Vagy az elmélettel, vagy azzal, ahogy csinálják. Rosszul valósítják meg az elméletet – gondoltam. Ha én akkor nem vagyok kiábrándult, vagy legalábbis nincsenek súlyos kételyeim, akkor én ma matematikus vagyok. Azért mentem el a Lenin Intézetbe,[119] mert naiv

119 Vajda Mihály 1953-tól tanult a Lenin Intézetben. A Lenin Intézet az 1952 és 1957 közötti időszak jellegzetes felsőoktatási színtere, fontos szerepe volt az ideológiai-filozófiai képzésben és a tanárképzésben. Szovjet mintára, minisztertanácsi határozat alapján hozták létre 1952. április 30-án, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar (ELTE BTK) Orosz Intézetéből. 1956. október 23-án a Lenin Intézet hallgatói is részt vettek az egyetemisták forradalomhoz vezető felvonulásán. Lásd LICSKÓ 2010.

hülyeként úgy gondoltam: meg kell tanulni az elméletet ahhoz, hogy megérthessem, az elmélettel van-e baj, vagy a gyakorlati megvalósításával.

Hogy például a kitelepítések a marxizmusból vagy az elmélet eltorzításából következnek?

Igen, hogy a hazugságok özöne – mert ezekkel tisztában voltam – a marxizmusból vagy a marxizmus eltorzításából következik-e.

A Rajk-perrel tisztában voltál tizennégy éves fejjel?

Nem. A Rajk-perrel semmiképpen. Egy esetre emlékszem, amikor apám elvitt egy tömeggyűlésre. Ő igazi zsidó kispolgár volt.[120] Azt hiszem, ebben a világban kerékbe törhették vagy felnégyelhettek volna, akkor is azt mondja, hogy: „Jaj de jó, ezzel is a haladás ügyét szolgálom!" Apám kis- vagy középtisztviselő volt. Nem volt semmije. Ő nem volt fasiszta lágerben. Elég idős apám volt, az első világháborúban kitüntetett katonatiszt volt, úgyhogy hosszú ideig mentességet kapott munkaszolgálat alól is. Szóval, valahogy megúszta. Az én generációmban a zsidó gyerekeknek nem volt apja, nekem volt egyedül, mert olyan öreg volt, hogy végül megúszta valahogy. Meghalhatott volna hétszer, de valahogy megúszta.

Szóval '49-ben elvitt valamilyen tömeggyűlésre, ahol Rákosi beszélt a Rajk-ügyről. Természetesen minden szót elhittem, csak kurva rosszul éreztem magam. Máig a gyomromban van ez: lincshangulatot éreztem. Nem tudtam volna megfogalmazni, hogy ez az érzésem, de nagyon rossz érzés volt a gyomromban. De '51-re, amikor jött az ár- és bérrendezés, világossá vált számomra, hogy tömegesek a hazugságok. A kitelepítések annyiban személyesen érintettek, hogy egy barátnőmet is kitelepítették, és egy nagyon közeli barátomat állandóan fenyegette a kitelepítés veszélye. De megmondom őszintén, hogy akkor én nem a kitelepítés intézménye ellen tiltakoztam, hanem az ellen, hogy ez származás alapján történik, és nem meggyőződés

120 Vajda Mihály apja Vajda (született: Weisz) Marcel, eredetileg a Magyar-Olasz Bank közgazdasági érettségivel rendelkező tisztviselője, fiókvezetője. Vajda visszaemlékezése szerint a háború előtt a Szociáldemokrata Párt tagja, az 1948-as egyesüléstől a kommunizmus rendíthetetlen híve. Lásd BABARCZY 1999.

alapján. A rossz burzsoát ki kell telepíteni, de a rossz burzsoá proletárrá, meggyőződéses, harcos ifjú kommunistává vált gyermekét nem. '53-at nagy felszabadulásként éltem meg. Aztán jött az '55-ös márciusi határozat,[121] a revizionizmus, majd az elkeseredés. Aztán jött a Petőfi Kör,[122] azt megint nagy lelkesedéssel csináltam. Jött október 23. Délelőtt nagy vita volt a Lenin Intézetben, hogy kell-e még a tüntetés, mert az október 23-i *Népszabadság* elfogadta az ifjúság összes követelését.[123] Én azon az álláspontón voltam, hogy akkor nem kell. De aztán jött a hír, hogy Piros belügyminiszter[124] betiltotta a tüntetést. Hát akkor menjünk! Ha betiltják a tüntetést, akkor, úgy látszik, még sincs minden rendben!

Október 23-tól november 4-ig alig több, mint tíz nap volt az egész. Nevetséges lenne azt hinni, hogy az ember tisztában volt azzal, hogy mi folyt körülötte. Ami engem illet: tudomásul vettem, hogy ennek a népnek elege volt ebből a kommunizmusból, és teljesen jogosnak tartottam, hogy elege volt. Arra az álláspontra helyezkedtem, hogy ezt a dolgot újra kell kezdeni, de már nem a terror, hanem a meggyőzés eszközeivel – és akkor mindjárt más világban élünk. November 4-én totálisan kiborultam, és vissza is vonultam mindentől. Úgy éreztem, nevetséges dolog abban hinni, hogy a tankok ellen bármi esélyünk van. Elmentem triciklis trógernek, ameddig el nem kezdődött az egyetemen az oktatás. Minden valószínűség szerint ezért úsztam meg a dolgot. A gyanúsak közé tartoztam, de bántani nem bántottak.

A tíz nap alatt mit csináltál?

121 1955. március első napjaiban az MDP KV határozatot hoz a pártot és a szocializmust veszélyeztető „jobboldali elhajlásról", fő veszélyként nevezve meg Nagy Imre politikáját. Nagy Imre a határozat március 9-i megjelenése után kénytelen lemondani miniszterelnöki pozíciójáról.

122 1955 márciusától a kommunista értelmiségieknek a DISZ keretein belül működő vitafóruma. Kiemelt célja a reformelképzelések megvitatása volt. Tagjai új alapokra kívánták helyezni a szocializmust, szakítani kívántak a sztálinizmus örökségével.

123 Vajda az újság nevére rosszul emlékszik, de valószínűleg arra gondolt, hogy a *Szabad Nép* 1956. október 23-i címlapján melegen üdvözölte az egyetemi és főiskolai ifjúság megmozdulásait, politikai állásfoglalásukat. Lásd: SZABAD NÉP 1956.

124 Piros László (1917–2006).

Erről elég pontosan be tudok számolni. Mit csináltam? Amikor Nagy Imre felszólította a kommunista fiatalokat, hogy állítsuk helyre a rendet, elmentem nemzetőrnek. Kaptam egy puskát, egy igazolványt, és ezekkel járőröztünk. Aludtam a rendőrségen, meg mit tudom én, hol. Őszintén szólva nem tetszett nekem az az egész társaság, amelyik ott összegyülekezett.

Ezek értelmiségiek voltak?

Részben értelmiségiek, részben olyanok, akiket a „régi és jól bevált kategória" szerint „lumpenelemeknek" neveznék. Jó, hát biztos ezek voltak azok a bizonyos srácok, akikről Pongrátz Gergely olyan szépen ír.[125] De az is lehet, hogy azok mégsem ezek voltak. Azok többet vállaltak. Ezek viszont csak úgy feszítettek a puskájukkal, és tetszett nekik, hogy ez egy balhé. Nekem viszont ők nem tetszettek. Mikor ezt eluntam, egy barátommal sarokba állítottuk a puskánkat, és hazasétáltunk.

Én Lenin Intézetes voltam, ott főleg azért nem érdekelt az egész, mert hirtelen azok lettek a legnagyobb hangú forradalmárok, akik addig a leghangosabb pártemberek voltak. Valahogy más barátaimmal a bölcsészkarra keveredtem.[126] Ott azzal foglalkoztunk, hogy a parasztok által felszállított élelmiszereket a Kilián Laktanyába és más helyekre irányítottuk. Ezzel jól elszórakoztunk. Fura, de érdekes világ volt. Aztán jött november 4-e, és tudomásul vettem, hogy itt mindennek vége, nincs mit tenni. De éppen azért, mert akkor erre az álláspontra kellett helyezkednem – persze ez a vérmérsékletemmel is összefügg –, máig nem szeretem a „harcoljunk az utolsó csepp vérünkig", az „áldozzuk fel magunkat a szabadság oltárán" jellegű beállítódást. Ez persze hülyén hangzik. Akik akkor bennmaradtak abban a reménytelen helyzetben, azok hősök. Bennem semmi hősiesség nincs. Nem hiszem magam gyáva embernek, de hősiesség sincs bennem. Egy szkeptikus zsidó vagyok. Ha egyszer jönnek a tankokkal, akkor mit csináljak? Vagy elmegyek innen a jó büdös fenébe, vagy elmegyek triciklis trógernek. Hogy miért nem mentem a jó büdös fenébe? Nem tudom. Megint makacsságból. Azt hiszem. Valószínűleg ugyanarról a makacsságról van szó, amely miatt ma is itt vagyok. Miért nem ma-

125 Pongrátz Gergely (1932–2005) *Corvin köz – 1956* című könyvéről beszélt Vajda.

126 Az ELTE BTK-ról van szó.

radtam kint '80-ban? Mert úgy gondoltam: azért is lesz itt egyszer jó világ. Ezért.

Családodban felmerült a kinn élés?

Ekkor már Judittal voltam együtt, kettőnk döntése volt, hogy nem megyünk. Voltak barátaim (nem mondom meg, kik), akik szintén Lenin Intézetesek voltak, és azt mondták, menjünk együtt. Én azt mondtam, nem megyek, végül ők is maradtak. Az egyikük ma hazánk neves párttörténésze. Én makacsságból maradtam. Nem hittem abban, hogy itt jó világ lesz, és ez a pofámra volt írva. Bár nem voltak nagyon nagy nehézségeim, azon nagyon kevesek közé tartoztam az évfolyamon, akik '58-ban csak általános iskolában tudtak elhelyezkedni. Nem engedték, hogy bármilyen normálisabb állásba kerüljek. Sötét, kétségbeesett állapotban voltam, illetve mondhatom azt is: voltunk, mert akkor már jóban voltam a Heller–Hermann házaspárral, és Fehérrel is. Ez egészen '62-ig tartott, amikor jött a XXII. kongresszus.[127] Ekkor újra behúztak minket a csőbe, ezúttal a reformkommunizmus csövébe. Azt hittük, hogy ez az egész csak egy intermezzo volt. Politikailag ezt ma is el tudom magyarázni, a november 4-ét illető döntésről ma sem tudja senki, hogy megfelelt-e Hruscsov törekvéseinek vagy sem. Az ember elhitette magával, hogy a Hruscsov-ellenes sztálinista erők végeztek a magyar '56-tal. Sőt, máig nem tudom biztosan: abban, hogy '56 ekkorát szólt, nem játszott-e szerepet egy sztálinista provokáció is. Ha az a bizonyos Gerő-beszéd '56 október 23-án este[128] nem hangzik el, talán minden másként alakul. Persze gondolhatunk arra is,

127 Az SZKP XXII. kongresszusa valójában 1961. október 17. és 31. között zajlott. A kongresszuson Hruscsov kinyilvánította, hogy megkezdődött a kommunizmus építésének időszaka. A kongresszuson meghirdetett új irányvonal, amely szerint a szocialista országok közel egyidőben fogják elérni a kommunizmust, Magyarországon a Kádár János nevéhez köthető modernizációs politikának és az enyhülés politikájának ágyazott meg. Lásd pl. FÖLDES 2015. 52–55. p.

128 Gerő Ernő 1956. október 23-án este az MDP Központi Vezetősége első titkáraként rádióbeszédet intézett „Magyarország dolgozó népéhez". A beszédben „nacionalista jellegű tüntetésről" beszélt, amely felült annak az „ellenséges hírverésnek", amelynek legfőbb célja a munkásosztály hatalmának megingatása, a párt vezető erejében való hit megrendítése, a Szovjetunióval és a többi szocialista országgal való „szoros" és „egyenjogú" kapcsolat lazítása. GERŐ 1988.

hogy a beszéd a politikai szűklátókörűség, az idiótaság iskolapéldája. De gondolhatjuk azt is, hogy tudatos provokáció volt – szóljon a dolog akkorát, hogy meg lehessen mutatni a párton belüli reformirányzatoknak, hogy nem lehet reformot csinálni, hogy a reformból néhány hónapon belül ellenforradalom lesz. Máig nem vagyok biztos abban, hogy nem erről volt-e szó.

Ha innen nézzük, akkor abban az elképzelt szcenárióban is van némi logika, hogy '56-ot a reformkommunizmus provokálta ki,[129] majd győzött a sikeres provokáció eredményeként, és leverette '56-ot; és akkor a XXII. kongresszussal indult újra az a folyamat, amely az ő állításuk szerint tényleg elvezetett a demokratikus kommunizmushoz. Újra bekerültünk a csőbe. Ebben kétségtelenül szerepet játszik az is, hogy akkor elkezdődött ez a fura valami, amit ma kádárizmusnak neveznek. Jó, most megkérdezheted: az első jelek alapján biztosan úgy tűnt, hogy ez kell neked? Nem, nem ez kellett nekem, ez kétségtelen. De én akkor meggyőződéses kommunista voltam, aki egy másfajta kommunizmust akart.

Akkor elindult a vita a gazdasági reformról. Szépen lassan behúztak minket a csőbe. Ekkor már azt mondhatom: minket, az alakuló Budapesti Iskolát. Hittünk abban, hogy lehetséges egy olyan megújulás, amely a pártból indul. Hittünk abban, hogy először a pártot kell demokratizálni, aztán demokratizálódhat az egész társadalom. Ezeket az illúzióinkat csak '68 rombolta le. Tehát nem arról volt szó, hogy '56-ot ide tettük, vagy óda tettük. De nem tekintettük ellenforradalomnak. Csak arról volt szó, hogy nem illeszthető be a kommunizmus felé haladásról alkotott képünkbe, és ezért nem nagyon tudtunk vele mit kezdeni. De most felteszem a kérdést: mi történt volna akkor, ha abban a pillanatban elfogadom, hogy baj van az egész kommunizmussal, hogy ez nem kell nekem, ezt a játszmát nem játszom tovább? Akkor vagy elmegyek innen, vagy a politikai közönyösség álláspontjára helyezkedem. Azt kell, hogy mondjam – ez persze a mai értékelésem –, hogy a legtöbb ember, akik általában idősebbek voltak, mint mi, már '56-ban levonták a konzekvenciákat. Azt, hogy ez egy ronda büdös zsarnokság, és nem érdekes, hogy miféle szép humanista ideológia

129 Vajda valószínűleg egy olyan elképzelt forgatókönyvre utal, amely szerint az '56-os eseményeket a Hruscsov-féle vonal provokálja ki, amely a hatalom megtartása érdekében ezzel a provokációval, majd a helyzet „megoldásával" vág elébe a keményvonalasok hatalmi terjeszkedésének.

mögé rejtőzik. Ezek az emberek többé nem léptek be a pártba, többé nem politizáltak. Ezek többsége szépen beépült ebbe a világba. Nem azon az alapon, hogy lelkes, nem azon az alapon, hogy szereti ezt az egészet, hanem azon az alapon, hogy ez adatott neki élni.

Már én is arra gondoltam velük együtt: „Istenem, de szép lett volna, ha valami szebb adatott volna meg!" Ma viszont már azt a kérdést is felvethetem: mi az ördögöt kezdjek magammal? Nem hiszek többé abban, hogy van demokratikus kommunizmus. Ezen a kommunizmuson nem valami absztrakciót értek, hanem azt az eszményt, amely szerint demokratikus lehet egy olyan élcsapat által vezetett társadalom, amely ismeri az igazságot, és ennek birtokában irányít. De abban sem hiszek, hogy amíg a világ a ma uralkodó érdekszférákra van osztva, nem lehetséges radikálisan más politikai berendezkedés Magyarországon. Az én vérmérsékletem nem arra ösztökél, hogy fejjel menjek a falnak. Akkor vajon miért nem próbálok beilleszkedni? Hiszen az '56-ot követő rezignációval a későbbiekben nagyon jól be lehetett illeszkedni.

Azért, mert azt hiszem: kívülről nyomást lehet gyakorolni erre a fajta hatalomra, amelynek a természete lassan alakul. Lehet persze, hogy ez a „harmadik cső", amelybe behúztak. Viszont ma már szkeptikus vagyok. Lehet, hogy nagy marhaság és illúzió mindaz, amit művelünk, hogy csak az értelmiségi lelkiismeretünk karbantartásáról van szó, és hogy mindaz, amit teszünk, alapjában mégiscsak értelmetlen magatartás. Mégsem hiszem, hogy az. Azt hiszem ugyanis, hogy itt sok minden sokkal jobb lett. Ez furcsa kijelentés lehet, de 1984-et nem 1982-vel kell összehasonlítani, mert lehet, hogy ez alatt a két év alatt retrográd folyamatok mentek végbe. De nem is 1957-tel, egy levert forradalom utáni terrorral, hanem mondjuk 1965-tel. Az, hogy azóta sok minden sokkal jobb lett, részben annak az eredménye, hogy az emberek rájöttek: valamilyen formában nyomást lehet gyakorolni anélkül is, hogy állandóan fejjel mennének a falnak. Ennek a nyomásgyakorlásnak különböző szférái vannak. Még az ellenzék perifériájáról is lehet progresszív célokért harcolni.

Azt mondtad, hogy a Lukács-iskola tagjai nem kötöttek kompromisszumot '56 után, a '60-as évek elején sem (személyesen te sem), de a saját akkori elveiteket szem előtt tartva vagy éppen azok ellenére megpróbáltatok érvényesülni, és...

Álljon meg a menet! Ugyan egyikünket sem csukták le, egyikünk sem volt totálisan állás nélkül, de a hatvanas évek elején mégiscsak perifériára szorultunk. Fehér végig középiskolai tanár volt, Hellert '59-ben kitették az egyetemről,[130] és középiskolai tanár lett, Márkus az, aki bizonyos értelemben mindvégig „benn maradt". Amikor már megpróbáltunk hatni, úgy csinálni, mintha elfogadottak lennénk, és amikor lassan elfogadottá is váltunk, az már a hatvanas évek második felének reformperiódusa.

Rendben. De nem ezt akartam kérdezni. Azt mondtad, a fejetekben úgy állt össze a dolog, hogy a XXII. kongresszus után talán ráléphetünk a „demokratikus kommunizmus" építésének útjára. Ha jól értem, ugyanakkor arra a történelmi tényre utaltál, hogy a magyar értelmiség egy része (vagy jelentős része) kompromisszumot kötött az '56 utáni világgal, az „itt kell leélnem az életem" jelszavával. A kérdésem az, hogy az egy szem Bibó Istvánén kívül létezett-e olyan értelmiségi magatartás, amely már nem fogadta el az '56 vagy '62 után felkínált kompromisszum lehetőségét. Volt-e tehát olyan számottevő értelmiségi csoport, amely nem hitt az újabb reformok lehetőségében, hanem úgy őrizte meg különállását, hogy egy harmadik utas megoldás mellett kötelezte el magát?

Ennek a helyzetértékelésnek vannak problémái. Amióta van ellenzéki mozgalom, szamizdat, *Magyar Füzetek*,[131] satöbbi, azóta vitatkozom Kenedivel,[132] aki megalkotta az értelmiség kompromisszumáról szóló mitológiát. Én nem a magyar értelmiségiek kilencven százalékát akarom megvédeni Kenedivel szemben, akik úgy gondolkodtak: „Csináljuk azt, amit megengednek, és ne csináljunk semmi olyat, amit nem engednek, mert a fejünkre fognak ütni!" Ez egy általános emberi magatartás, így szokott viselkedni az értelmiség többsége mindig és mindenütt. Nem értem tehát, miről beszél Kenedi. De érdekes a kérdésed. Hol van az a minta, az egyetlen Bibó Istvánt leszámítva, amelyre azt mondhatnánk: igen, így kellett volna viselkedni! De Bibó nemcsak egyszerűen értelmiségi volt, Bibó politikus volt. Ezt ne felejtsük el.

130 Heller Ágnes valójában 1958-tól tanított középiskolában.

131 1978 és 1988 között Párizsban megjelenő magyar nyelvű időszaki kiadvány, melynek célja „a demokratikus véleménycsere" elősegítése. Kiadója és főszerkesztője Kende Péter volt. A kiadványokat jellemzően becsempészték Magyarországra.

132 Kenedi János (1947–).

Bibó nem véletlenül lett '56-ban államminiszter. Kultuszminiszter gyakran lesz értelmiségiekből. Államminiszternek lenni, területi reformokat és hasonlókat csinálni nem tipikusan értelmiségi feladat. Bibó inkább az az értelmiségi lett, aki politikát is csinált.

De az értelmiség egészére visszatérve: összességében nem tudom, hogy ki kivel, hol, és miféle kompromisszumot kötött. Kenedi arra gondol, hogy az emberek egyszer csak kimozdultak ebből a helyzetből, lelkesen megragadták a publikáció lehetőségét, és elmondták a maguk féligazságait. Ez igaz. Ezzel szemben állt volna egy másik lehetőség: befogni a szánkat. De valahogy nem így lett. Olyasmi lett elfogadott, amit a cseh értelmiség '68 óta folyamatosan és konzekvensen gyakorol. Csak a föld alatt beszél. Az '56 és '68 közötti tizenkét év nagy különbség. 1957–58-ban kiderült, hogy itt nem lehet játszadozni. Itt véres terror volt, amely több évig, lényegében '56-tól '62-ig tartott. '62 után gyakorlatilag egy egész nép, és annak az értelmisége is nagy-nagy megkönnyebbüléssel vette tudomásul, hogy a véres terror megszűnt. És ha valaki azt hiszi, hogy egy ilyen szituációban mindenki azonnal újra kiszalad a barikádra, hogy ott elmondja a maga igazát..., hát az nagyon naiv.

Azt mondod, hogy tizenkét év hosszú idő, hogy '68 után a cseh értelmiség a föld alatti kultúrát választja. A lengyel forradalom (vagy hogy hívjuk) leverése után a lengyelek is megmaradtak a Szolidaritás föld alá szorított kultúrájának megteremtésénél. Ha jól emlékszem, nálunk 1957-ben jelenik meg a Hungaricus, amely '56-ot egy publicisztikai sorozatban elemzi. Fekete Sándor írta, le is csukták érte.[133] *Azt is mondhatjuk, hogy '57-ben már megjelent az első magyar szamizdat. Én tehát a kompromisszum elutasításánál nem újabb barikád-harcokra gondolok – és gondolom Kenedi sem. Azt a kérdést vetem fel: történelmietlen-e arra gondolni, hogy a hatvanas évek első harmadában elindulhatott volna egy szamizdat mozgalom, egy föld alá szorított kultúra, hogy lehetett volna az íróasztal-fióknak dolgozni, hogy az elkészült írásokat gépelés útján lehetett volna terjeszteni...*

133 1956–1957 fordulóján Fekete Sándor (1927–2001) irodalmár, újságíró *Hungaricus* álnéven elemzést írt az '56-os forradalomról. Az írást a Nyugaton történő megjelenése előtt a Nagy Imre-féle pártellenzék tagjai is megvitatták. 1958 őszén Feketét több barátjával együtt letartóztatták. 1959-ben a „Mérei Ferenc és társai perben" kilenc év börtönbüntetésre ítélték.

De igaz, hogy nem indult el?! A szentségit neki! Az emberek akkor is írják, amit írnak. Azt nem tudom persze, hogy ki mit gondol. Én azt sem állítom, hogy ha valakitől leközöltek valamit, az nem azt gondolta, amit leírt, hanem valami egészen mást. Végeredményben az a helyzet, hogy az ember írja a maga dolgait, amit vagy lehoznak, vagy nem. A szamizdat, mint forma, nem jut senkinek az eszébe. Az én cikkeim először akkor válnak szamizdattá, amikor kezdik nem lehozni őket. Nekem viszont soha az életben nem jutott eszembe, hogy az asztalfiókba zárjam, amit nem hajlandók lehozni tőlem. Soha nem zártam oda semmit.

Akkor sarkosabban kérdezek! '56 után megszületik Bibó emlékirata, ami csak nevében emlékirat.[134] *Ennek kapcsán az a kérdésem, hogy a hatvanas évek elején vajon miért nem születnek '56-ról vagy az '56-ig terjedő útról „belső" szociográfiák?*

Mert az emberek nem ezen gondolkodtak.

Pontosan erről van szó, ennek okát szeretném megérteni.

Nem ezen gondolkodtak. Volt '56 októbere, aztán jött 1956. november 4. Volt '57, '58, jöttek a lecsukások, a kivégzések. Ez a totál kétségbeesés időszaka volt, amikor az embernek esze ágában sem volt tollat ragadni a kezébe. Sokaknak az volt a véleménye, hogy amíg a magyar írók börtönben vannak, addig nem ír senki. Aztán jött 1962, és akkor az ember elkezdett azon gondolkozni, mi lesz most Magyarországon. Aztán elkezdtünk például a gazdasági mechanizmus lehetőségén gondolkodni.

Nagyon lassan arra is rászoktunk, hogy kimásszunk egy adottnak vélt szellemi munkamegosztás keretei közül. Mire gondolok? Például arra, hogy nekem mindig, gyerekkorom óta voltak politikai gondolataim. De filozófiát tanultam, filozófiát írtam. És amikor '69-ben megírtam *A fasizmusról* szóló tanulmányt, eleinte észre sem vettem, hogy elkezdtem más területeken aktív lenni. A lassú ocsúdás eredménye az volt, hogy megkérdeztem magamtól: „Édes istenem, ha éppen nem filozófián gondolkodom, akkor miért ne írhatnám meg azt is?!" Akkor kezdtem megszabadulni a magam marxizmusától is. Akármilyen

134 Bibó [1957] 1982.

vadul marxista könyvről volt szó, mégis a marxizmustól való eltávolodásom első lépését jelentette. Sok tekintetben rosszul, de elkezdtem azon gondolkodni, hogy nem lehet mindent a tulajdonviszonyokból levezetni. A marxizmus egész redukcionizmusát kezdtem megkérdőjelezni magamban. Arra gondoltam: nem csak arra kell rámutatni, hogy az imperialisták, nagytőkések gazemberek. Azt kell megmagyarázni, hogyan lehetett emberek tömegeit rávenni az állati magatartásra. Elkezdtem szociálpszichológiában is gondolkodni. Rosszul? Persze, rosszul. Az az igazság, hogy ha az ember a marxista dogmarendszeren belül nő föl, akkor iszonyatosan nehéz kimászni belőle. Nem akarok magamnak utólag életutat konstruálni, mert nem tartom magam olyan jelentős figurának. Csak azt mondom: kimásztam a marxizmusból, és bizonyos értelemben azóta is válságban vagyok.

Hadd mondjak el egy történetet ezzel kapcsolatban. Ahogy említettem, iszonyatos veszekedések zajlottak a Lukács-iskolán belül amiatt, hogy én elsőnek kimondtam: nem vagyok marxista. Ezt mindenki a múltunkkal és Lukáccsal szembeni árulásnak érezte, én is. Rossz lelkiismerettel mondtam ki, de ha így gondoltam, nem tehettem mást. Egy nagy veszekedés során Márkus azt mondta nekem: „Öregem, nekem sokkal több kételyem van, mint neked! De ha az ember feladja azokat a fogalmi kereteket, amelyek között megtanult gondolkodni, akkor nem képes többé gondolkodni." Mire én azt mondtam: „Gyurikám, akkor én nem fogok többé gondolkodni! De kénytelen vagyok feladni ezeket a fogalmi kereteket, mert ezeket nem tudom többé elfogadni."

Márkusnak egy szempontból kétségtelenül igaza volt: az embernek nagyon nehéz átszokni egy másfajta fogalomhasználatra, vagy új fogalmi rendszert kialakítani magának. Kétségbeesetten veszi észre, hogy amikor nekiül, és egzaktul meg akarja fogalmazni, mit is gondol, csak a régi fogalmi apparátus áll rendelkezésére. Már tudja, hogy ez az apparátus nem alkalmas gondolatainak kifejtésére, de nem tud más irányba elindulni. Nem megoldás, hogy ezután elfordulunk az elméleti kérdésektől, és például csak arról beszélünk, miért van szegénység Magyarországom, vagy elmondjuk, milyen jellegű itt a szegénység. Lehet, hogy az ember a marxizmus uralma alatt nőtt föl, de attól még érdeklődhet elvontabb kérdések iránt, például, ha – ahogyan az én esetemben – egy intellektuális alkatról, egy ilyen pszichológiai adottságú emberről van szó. Bennem ma is ott van az az igény, hogy ne egyszerűen empirikusan írjam le az engem körülvevő világot. Az ilyen típusú

leírások nagyon gyengék is lennének, ha ezekre egyáltalán kísérletet tennék. Interjúzni talán tudok, de abból már nem tudok szociográfiát csinálni. Nem vagyok írói alkat, nincs írói tehetségem. Mondhatják persze: akkor lehet, hogy nem is kéne írnom, hanem például németet kéne tanítanom. De én meg akarom érteni a világot, amelyben élek, és ezen nemcsak Magyarországot, és ezt a kelet-európai szart értem, hanem az egész európai kultúrát, mindazt, ami az adottságainkat megteremti. Én ezt akarom megérteni, ezt akarom a magam számára leírni.

Dogmatikus beállítottságra vallana, ha azt mondanánk, hogy ha valaki 1949-ben filozófiát csinált, annak 1973-ban nem filozófiát, hanem empirikus szociológiát vagy szociográfiát kellene csinálnia. Ezt te sem gondolhatod. Keménynek persze fantasztikus érzéke van a társadalmi tények kezeléséhez, a teoretikus viszont más ember. A filozófiát nem a marxizmus találta fel, egy az egész európai kultúrán végigvonuló, állandóan létező tevékenységről van szó. (Sőt, nemcsak az európai kultúrában létező tevékenység, bár másutt másképp művelik.) Persze fontos politikai funkciója volt annak, hogy valaki azt mondta: „Emberek, hagyjuk már ezt a süket dumát, ami teoretikus szinten folyik! Nézzük meg, mi van itt körülöttünk, nézzük meg az elemi tényeket: itt emberek nyomorognak, itt a társadalom képtelen egy etnikumot magába integrálni (a cigányság-problémára gondolok), itt vannak gazdagodó rétegek!" satöbbi. Amit ezzel a Kemény-féle beállítódással ki lehetett mondani, azt teoretikus szinten úgy fogalmaznám meg: ez a társadalom is az egyenlőtlenségek világa. Ehhez a belátáshoz a Kemény-féle beállítódás kézzelfogható empirikus anyagot nyújt. De ez ma már közhely. Ezt nemcsak mi, úgynevezett ellenzékiek tudjuk. Ezekről a pártsajtóban is cikkeznek, természetesen olyan módon, hogy vannak olyan „hibák", amelyeket még „ki kell javítani".

Ahhoz, hogy az egészet megértsük, ki kellett mondani ezeket a társadalmi faktumokat. De most kéne jönnie egy megértő periódusnak. Persze nincs olyan munkamegosztás, hogy egyszer a filozófia, máskor a szociológia a fontos. De van, amikor az egyik többet tud mondani a másiknál. Egy kicsit úgy érzem, hogy a tisztán empirikus szociológiai beállítódás is kifulladóban van. Az utolsó *Valóság*ban olvastam Hankissnak azt a cikkét,[135] amelyre ugyan nem lehet azt mon-

135 Valószínűleg Hankiss Elemér *Második társadalom?* című cikkéről van szó, amelyben Hankiss a „második társadalom" fogalmával összefüggő társadalmi paradigma elméleti jelentőségét és korlátait vizsgálja, valamint azt a kérdést, hogy e paradigma

dani, hogy egy nagy harcos írta, de amelyben már egy friss hang jelenik meg. Az, hogy „szegénység", nem egy új, hanem egy régi konceptuális séma. Kemény azt mutatja meg, hogy ezt a társadalmat is le lehet írni a régi konceptuális séma szerint, demonstrálva, hogy ez a fajta társadalom nemhogy nem jobb, hanem rosszabb, mint a másik fajta vagy a régebbi. Ha a régi kategóriákkal ragadjuk meg ezt a társadalmat, azokkal, amelyekkel száz évvel ezelőtt, a „kapitalizmus" címszó alatt írták le az európai társadalmakat, akkor valami szörnyűség derül ki. Akkor, ha a XIX. századihoz képest nem is, de a mai úgynevezett „kapitalizmushoz" képest sokkal szörnyűbb állapotokra derül fény.

Azt mondod, hogy a marxizmus elhagyásával elvesztetted a fogalmi kereteket, ugyanakkor él benned az igény annak a világnak a megértésére és teoretikus leírására, amelyben élünk. A kéziratban maradt könyvedben[136] *feltűnik egy civilizációs modell. Ha jól értem, ezzel a modellel módszertant ajánlasz ahhoz, hogy megpróbáljuk megérteni és leírni a közép-kelet-európai társadalmakat. Kérdésem, hogy mi a viszonyod ehhez a civilizációs modellen alapuló módszertani eljáráshoz azóta, hogy '78–'79-ben először írtál róla?*

Az az igazság, hogy kísérletezés révén jutottam el ehhez a modellhez. Az utóbbi időkben megpróbáltam végiggondolni a kelet-európai problémákat az általad említett elképzelés fényében, de anélkül, hogy vizsgálódásaimat a magam számára teoretikusan elmélyítettem volna. Azt hiszem, most szükségem lenne két olyan évre, amikor megszabadulhatok a pénzkereseti és hasonló nyűgöktől, és el tudok kezdeni gondolkodni ezeken a dolgokon. A Heidegger-olvasás, Elias átgondolása kapcsán nagyon sok minden motoszkál a fejemben, amelyből még

kontextusában adekvát módon ragadhatók-e meg a magyar társadalom fejlődésének jellegzetességei és tendenciái. HANKISS 1984.

136 Nem lehet tudni, melyik kéziratban maradt könyvről van szó. Vajda Mihály mindenesetre 1989 márciusában jelentette meg a témában az *Orosz szocializmus Közép-Európában* című, korábban írt tanulmányaiból összefűzött kötetét. A könyv kilenc fejezetéből öt születhetett meg az interjú elkészültéig: *Kísérlet a struktúrát feltáró szocializmus-értelmezések összefoglalására 1978-ból* (1978); *Egy olyan struktúraelemzés bemutatása, amely nem hagyta figyelmen kívül a hagyományokat* (1982); *A strukturális látásmód kritikája* (1979); *Jelentés a magyar közállapotokról 1981-ből* (1981); *Kelet-közép-európai perspektívák* (1984). VAJDA 1989. 13–29., 30–54., 63–85., 86–118. és 119–152. p.

kialakulhat egy számomra elfogadható új konceptuális keret. Persze lehet, hogy nem alakul ki belőle az égvilágon semmi. De egyre kevésbé hiszem azt, hogy a mai világban a problémákat valamilyen „külső instanciához" való folyamodás nélkül, olyan egyértelműséggel meg lehet fogalmazni, ahogyan a filozófia hagyományosan szokta. Talán nem véletlen, hogy 1970-ben, már túl a fasizmus-könyvön, először kezdtem érezni: az, hogy én a fasizmussal foglalkoztam, jelent valamit, hogy a fenomenológiával foglalkoztam, az is jelent valamit. Ahogyan az is, hogy sok mindent megértettem például Husserlből. Persze a Husserl-könyvek írásakor még megvolt az az alapbeállítódásom, hogy a marxizmusban már minden benne van, de ezeket még ki kell fejteni, és hogy mindenki, aki nem marxista, legfeljebb csak tapogatózhat ennek a megértésnek az irányába. Persze lehet, hogy igazságtalan vagyok magammal szemben. Viszont annak ellenére, hogy ez a beállítódás volt jellemző rám, és hogy ennek alapján azt írtam, amit írtam, hatott rám a fenomenológia. Ahogyan a fasizmussal való foglalkozásom is hatott rám, annak ellenére, hogy a marxista fogalmi keretek között próbáltam megfogalmazni a felmerülő problémákat.

Jellemző, hogy amikor arról volt szó, hogy az egyik Husserl könyvemet kiadnák angolul, és ahhoz nekem előszót kellene írnom, akkor én azt dialógus formában kezdtem megírni. Ma már rossz dialógusnak érzem, egy viccnek. Négy figura vitatkozik egymással, az egyik, aki „én vagyok" (legalábbis ez kívülről egyértelműnek látszik, és mindenki így hiszi), mérhetetlen fölényben van a többiekkel szemben. Ez a dialógus a politikáról is és minden egyébről is szól. *Szembesítés* az eredeti címe, több nyelven megjelent már, de magyarul nem.[137] Tudod, mi okozott meglepetést? Hogy csak ebben a világban „tudja mindenki", ki vagyok én. Németországban a Lukács-iskola közös könyvének egyik alkotóelemeként jelent meg,[138] és ezért ez az, amit tőlem ott leginkább olvasnak. Németországban viszont senkinek nem volt fogalma arról, melyik vagyok én. Utólag nagy-nagy megelégedéssel vettem tudomásul, hogy négy, nagyjából egyenlő súlyú álláspont ütközik összse, és én valójában senkinek sem adok igazat. Ekkor megnyugodtam. Arról van szó, hogy az ember bizonyos pillanatban csak úgy tud továbblépni, hogy azt mondja; így is fel lehet építeni a világot, úgy is fel lehet építeni a világot, amúgy is fel lehet építeni a világot. Az ember

137 A dialógus 1992-ben jelent meg magyarul. VAJDA 1992. 11–49. p.

138 VAJDA 1975.

már nem tud doktriner egyértelműséggel hinni a saját gondolatainak. Ezt nem kell szégyellni, és nem kell azt hinni, hogy attól egy elvtelen ember vagyok, mert innen is végig tudom gondolni a dolgokat, onnan is végig tudom gondolni a dolgokat, és mert nem tudom eldönteni, hogy melyik út a helyes. Ahhoz, hogy a pluralizmus őszinte híveivé váljunk, nem elég, hogy azt mondjuk: én így gondolom, ő így gondolja, de én őt ettől még nem akarom agyonütni. A pluralizmushoz először az kell, hogy megkíséreljem végiggondolni így is és úgy is. Ha aztán cselekedni akarok, akkor kénytelen vagyok választani az általam lehetségesnek tartott alternatívák közül. Ekkor megpróbálok az egyik vonalon cselekedni, de azzal a tudattal, hogy lehetséges lenne a másik vonalon is cselekedni. Ekkor vagyok én igazán pluralista. A cselekvés szintjén persze nem lehetek pluralista, ez kétségtelen tény. De ha az igazi pluralista cselekszik, akkor tudatában kell lennie annak, hogy egy másik beállítódás alapján is lehetne cselekedni.

Azt hiszem, ha a közeljövőben újrafogalmazom azokat a dolgokat, amiken gondolkodom, és azokat is, amiket (szerintem alacsonyabb teoretikus szinten) Kelet-Európáról összeirkáltam, újra dialógust kell írjak, ugyanazokkal a szereplőkkel, mint az említett dialógusban. Ők persze az elmúlt tizenöt évben sok mindent átéltek. Azt hiszem, számomra ez lenne a megnyugtató megoldás. Ezért amikor a beszélgetésünk korábbi szakaszában arról kezdtem beszélni, hogy Elias így, Heidegger úgy, azért is lettem annyira ingerült magammal szemben, mert rájöttem, hogy amikor beszélek, valamilyen álláspontot fogalmazok meg. Különösen akkor, amikor megpróbáltam a problémát a tiszta individualizmus irányába tolni. Aztán rájöttem, hogy ugyan ezt is meg lehet próbálni, de nem hiszem, hogy ez az egyetlen megközelítési mód. Sőt, abban sem vagyok biztos, hogy ez a jó megközelítés. Ha megnézed a korábban említett Scheler-tanulmányomat, amelynek mondanivalójával máig egyetértek, abban pontosan ki van fejtve, hogy miért szeretem Schelert. Azért, mert a „közösségi világ" és a „társadalmi szerződés világa" közötti dichotómiát történelmileg próbálja meg feloldani. Azt mondja, hogy sem a tisztán közösségi világ nem lehetséges – talán soha nem is volt az –, sem az a tisztán szerződéses polgári világ, amelyben az individuum az individuummal szemben áll, és mindegyik csak a saját érdekeit képviseli. Scheler szerint minden társadalmi világ e kettőnek a vegyüléke, és hol ez kerül túlsúlyba, hol az. Amikor tehát véletlenül „elvitt a svung" a tisztán individualista

modell irányába, rájöttem, hogy talán a másik modellt is végig kell gondolnom.

A szétválás

A Lukács-iskola '77-ben szétválik.

Ezt a történetet borzasztó nehéz elmondani. Amikor két-három évvel ezelőtt először jöttél el hozzám, hogy csináljuk meg ezt a Lukács-iskola interjút, akkor azért vakartam a fejem, mert az utolsó öt év élt a fejemben, és ezekről az évekről lelkileg nagyon nehezen beszéltem volna. Hogy ez a lelki gátlás még ma is jelen van, az valószínű. Talán nem véletlen, hogy neked most ismét rá kellett kérdezned erre a dologra, pedig eredetileg abból indultunk ki, hogy a Lukács-iskola megszűnésének okait, dokumentumait próbáljuk elemezni. Ennek ellenére arról beszéltünk, hogy mi volt a Lukács-iskola, én hogyan fejlődtem, satöbbi. A szétválás kérdéséről azonban ez idáig hallgattam. Ma egy kicsit könnyebb a lelkem, mert a személyes érintkezés helyreállt közöttünk, és arról is meg vagyok győződve, hogy végül azonos irányban mozogtunk, ki itt, ki ott. Nagyon nehéz volt az 1972 és 1977 közötti időszak, mert megszűntek az evidenciáink. Nem véletlen, hogy egyszer majdnem megjelent egy kötetem *Változó evidenciák*[139] címmel. Ha Lukács két évvel később hal meg, akkor megjelenik. Akkor nagyon is változtak az evidenciák, és nemcsak a változó evidenciákról, hanem a hiányzó evidenciákról is beszélnünk kell. A hiányzó evidenciák pillanataiban sokat számít, hogy pszichológiai szempontból kinek milyen a személyisége. Valószínűleg mindig én voltam az Iskolán belül a legszkeptikusabb alkat. Lukáccsal ellentétben, aki mindig csak akkor volt hajlandó megfogalmazni valamit, ha azt már teoretikusan meg tudta alapozni, én hajlottam afelé, hogy csak úgy odadobjak valamit. Ezt a barátaim sokszor már frivolitásnak is tartották. Hajlottam arra, hogy azt mondjam: szerintem ez így van, bár nem tudom megmagyarázni, miért van így. De rendszerint nem az „így van", hanem a „nincs

139 Vajdának végül 1992-ben megjelent egy *Változó evidenciák* című kötete, amely 1970 és 1975 között írott, válogatott esszéit tartalmazza. VAJDA 1992. Ennek tartalma azonban Vajda állítása szerint nem azonos az eredetileg tervezett kötettel. Lásd erről: VAJDA 2017a. 249. p.

így" volt a döntő. Hellernek azt hiszem, mindig is volt és máig van egy olyan teoretikus építménye, amelyen belül – és ez az Iskola hagyományainak nagyon is megfelel –, mindig ki lehetett dolgozni az egyes részletproblémákat. Ebben viszont semmi frivol nem volt.

Heller munkássága olyan, mint a Mengyelejev-féle periódusos rendszer: egy olyan rendszerről van szó, amelyben, ha vannak is üres helyek, tudjuk, melyek azok a témák, amelyekről ő még mondani szeretne valamit, vagy amelyekről mondania kéne még valamit. Van egy korai könyve Arisztotelészről,[140] *egy könyve* A reneszánsz emberről, *aztán* A mindennapi életről.[141] *Ez csupa olyan reprezentatív téma, amely egy nagy koncepcionális séma mentén egy nagy rendszerbe rendezhető. Lehet tudni előre, hogy minek kell még jönni.*

Igen, ez illik Ági egész lelki alkatához. 1952-ben kialakított magának egy konceptuális sémát. Meg kell mondanom, hogy ez akkor fantasztikusan progresszív volt, messze kritikaibb volt a gondolkodása, mint Lukácsé abban az időben. Ha ma valaki Lukács akkori műveit elolvassa, azt fogja mondani, hogy ezek azoknak az olvashatatlan termékeknek a részei, amelyek abban az időben születtek. De ha valaki mégis veszi magának a fáradságot, hogy egy korszak olvashatatlan termékeit összehasonlítsa egymással, akkor Heller egykor írott munkáiban sokkal kritikaibb, függetlenebb gondolkodást fog találni, mint ami akkor általában jellemző volt, vagy amilyen akkor Lukácsé volt. Ági kialakított magának egy fogalmi apparátust. Ezen alig-alig változtatva, ennek segítségével a filozófia valamennyi problémáját meg akarja vizsgálni, és a válaszokat ki akarja dolgozni. Egy deduktív rendszert épít. Ági egy építkező természet, akire a világ nemigen hat. Ági tehát '52-ben rendkívül progresszív volt, ezért hosszú ideig nagyon érdekes dolgokat tudott mondani egy meghatározott fogalmi sémán belül. De egyre inkább az lett a meggyőződésem, hogy politikai nézeteink változásával elmélyült az ellentét a filozófiai koncepciója és a politikai beállítódása között. Ezt legélesebben az 1978-as olasz interjúkötetében[142] éreztem, és ezt akkor el is mondtam neki. Az volt az érzésem, hogy azzal a filozófiával, amely csaknem érintetlenül azt a

140 *Az aristotelési etika és az antik ethos* című műről van szó: HELLER 1966.

141 HELLER 1970.

142 Vajda Mihály feltehetően Ferdinando Adornato interjúkötetére gondol, amely 1980-ban jelent meg Rómában. ADORNATO–HELLER 1980.

bizonyos reneszánsz marxizmust testesíti meg – és amelyet szerintem Ági előbb csinált meg, mint Lukács –, egy teljesen liberális politikai koncepció áll szemben. A kettőt nem lehet összeegyeztetni.

Most, hogy újra szent a béke közöttünk, és szeptemberben itt volt,[143] nagyokat röhögtünk – ironikusan és önironikusan. Ági azt mondta: izgatottan várják Ferivel, hogy megírjam a Lukács-iskola könyvemet,[144] mégiscsak jó lesz olvasni a hülyeségünk történetét. Pedig rettegtem, hogy mit fognak szólni. Amikor aztán beszélgettünk, azt mondtam neki: „Ági, de hát te még ma is ugyanazokat mondod!" Erre azt válaszolta: „Persze, az ember egy életen át mindig ugyanazt mondja!" Ez az Ági.

Feri fantasztikusan érzékeny ember, aki lelki alkatában a legközelebb állt Lukácshoz. Nem véletlen, hogy kettőjük kapcsolata emberileg is a legmélyebb volt. Fehér egy vallásos alkat. Szüksége van megkérdőjelezhetetlen evidenciákra, mély hitre. És éppen azért, mert mély hitei vannak (amelyek persze változhatnak, de mindig vannak), intoleráns. A pesti értelmiség képtelen volt elfogadni Feri őrjöngő intoleranciáját, amely mindig mással szemben nyilvánult meg. Intoleranciája mögött a megkérdőjelezhetetlen, biztos fundamentumok utáni mély vágya rejlik. Nem tud hitek nélkül élni. Ordított is velem becsülettel, amikor néha kijött belőlem valami, ami totálisan ellentmondott addigi meggyőződéseimnek. Egyszer, csak úgy egy vacsora közben odavetettem: „Októberi forradalom? Szálljunk már le erről a marhaságról!" Ilyenkor Feri epét hányt, őrjöngött, azt kiabálta: „Ezt te csak így mondod?!" Azt mondtam: „Eddig ez volt, most úgy látszik, más lesz." Tovább kiabált velem. De mindig volt benne annyi becsület, hogy egy idő múlva azt mondta: „Öregem, úgy látszik, most tényleg más lesz."

Márkus a tudós. Ha ő filozófiai szöveget elemez, akkor kő kövön nem marad. Ott minden állítást be kell bizonyítani, meg kell nézni, hogy mit mondott arról Platón, Arisztotelész, Hegel satöbbi. Össze kell vetni a koncepciókat, meg kell nézni, hogyan fejlődött a kérdésre adott reflexió. De mégis filozófiáról van szó, tehát az adott koncepció mögött mindig kell legyen valamilyen választás, amit már nem lehet tudományosan megalapozni. Azt hiszem, ez Márkusnál egy örök fe-

143 Heller, visszaemlékezései szerint 1979-ben utazott először haza. A nyolcvanas évek derekától Fehér Ferenccel minden évben eltöltöttek pár hetet Magyarországon.

144 Vajda Mihály végül nem írta meg a Lukács-iskoláról szóló könyvét.

szültség. Vele szemben én nagyon frivol vagyok. Ha eszembe jut, hogy mindaz, amit eddig gondoltam, egy nagy, töketlen marhaság, akkor ezt a következő fél órában hajlandó vagyok kimondani és leírni. Engem általában eddig érdekelnek a dolgok. Radnóti Sándor egyszer úgy fogalmazott: „Te csak vázlatokat írsz!" Igen, csak vázlatokat írok, és másra hagyom, hogy kidolgozzák a részleteket.

Nem akarok belemenni a Lukács-unokák,[145] az összeveszések, és mit tudom én minek a történetébe, ez nem is tartozik ide. Ha csak négyőnkről van szó, azt mondhatom: ez egy szoros baráti kör is volt. Amíg ennek a négy embernek voltak közös evidenciái, addig ez egy nagyon harmonikus együttműködés volt. Abban a pillanatban, amikor a közös evidenciák bomlásnak indultak, akkor a négy radikálisan eltérő pszichológiai alkat elkezdett összeütközni. Az egyik oldalon fantasztikusan ragaszkodtunk egymáshoz. A másik oldalon iszonyatosan nehezen viseltük, hogy nem értünk egyet. Valószínűleg az egyet nem értések nem voltak olyan radikálisak és olyan szörnyű mélyek, mint amennyire nem bírtuk elviselni, hogy vannak. Ebből az következett, hogy állandóan elmélyítettük az egyet nem értéseket. Amikor egy apróságban nem értettünk egyet, őrjöngeni kezdtünk, szembekerültünk egymással, és azt éreztük, hogy összeomlott a világ, vége mindennek. Holott alapjában véve csak egy apró nézeteltérés volt a közös álláspontón belül. Azt hiszem, hosszú időre megmerevedtek a frontok. Én már makacsul kezdtem mindent szétrombolni, már csak dafkéből is, arra gondolva: „Én most azért is megmutatom!" Ők meg kezdtek bizonyos dolgokhoz ragaszkodni, amikhez amúgy már nem is ragaszkodtak volna. Képesek voltunk összeveszni azon, hogy marxisták vagyunk-e vagy sem, holott mégsem voltunk annyira idióták akkor. Azt kellett volna mondani, hogy ilyen hülye kérdés nincs, kit érdekel, hogy ki marxista, vagy ki nem marxista.

A többiek részéről tehát volt egy makacs ragaszkodás valamihez, amiről én már lemondtam. Azt hiszem, valahol ezért született meg az a döntés, hogy ők elmentek, és én itt maradtam. Mikor már rég nem voltunk kommunisták, akkor is felmerült a kérdés: mi az, hogy szocializmus. Egyszer el akartam kezdeni a téma megírását, aztán befulladt az egész. Meg is neveztem a szocializmus négy variánsát, és megpróbáltam azokat körülírni. Kétségtelennek tűnt – és ez közös belátásunk volt –, hogy ha van olyan, hogy szocializmus, akkor az az akkor létező kapitalizmushoz közelebb van, mint az itteni világunkhoz. Ha pedig ahhoz van közelebb, akkor ott érdemes rajta munkálkodni, és ha ott már győzött, akkor ide is el kell hoznunk. Ezen még észrevehető, ahogyan régebben a „világszellemet" szem előtt tartva gondolkodtunk. Azt hiszem, ma már egyikünk sem gondolkodik így.

Valószínűleg a közöttünk lévő, kimerevedett ellentmondások járultak hozzá ahhoz, hogy ők makacsul menni akartak, én meg makacsul maradni akartam. Persze a több eltérő pszichológiai alkat is szerepet játszott ebben. És végül – ezt magamra vállalom – bizonyos értelemben én robbantottam az Iskolát, miután megszűntek az evidenciáink. Az volt az érzésem, nem tudunk többé együtt létezni, mert a magatartásunkat, egymással szembeni gesztusainkat már nem tudjuk annak megfelelően alakítani, ahogyan az evidenciáink átalakultak. Arról van szó, hogy az elvi eltéréseket azért nagyítottuk fel, mert abban a pillanatban, amikor a közös evidencia megszűnt, a gyökeresen eltérő természetünk már nem tette lehetővé azt a harmonikus együttműködést, amelyet megszoktunk, és így elkezdtük marni egymást.

Ami a „menni vagy maradni" kérdést illeti, nem a Magyarországhoz való viszonyon volt a hangsúly. Távol áll tőlem, hogy nacionalista legyek, nincs kifogásom az ellen, ha valaki fogja magát, és elmegy. Miért ne menne el? Menjen, ha ott érzi jól magát! Nem hiszek abban, hogy „itt élned, halnod kell". A következőről van szó: ők megőriztek valamit abból az objektiváció-centrikus gondolkodásból, amelyről korábban beszéltünk. (Legalábbis addig, amíg együtt voltunk. Persze azóta kevésbé ismerem őket, és hét év nagy idő!) Úgy gondolták, ha itthon maradunk, arra kényszerülünk, hogy belefolyjunk a politikába, mert tisztességes ember itt nem maradhat ki a politikából. Ha viszont arra kényszerülünk, hogy belefolyjunk a politikába, amelynek eredményeként már így is taccsra voltunk téve, és a jövőben is taccsra leszünk téve, nem tudjuk elvégezni a munkát, amelyről azt gondoljuk, hogy kötelességünk. Hogy kivel szemben? Azt nem tudom. A Jóistennel szemben. Önmagunkkal szemben. Ezért fogalmaztam meg már a beszélgetés kezdetén: ha alapvető feladatunknak tartjuk – a többes szám első személyt hangsúlyozom –, hogy megvalósítsuk azt a feladatot, amelyet a történelem, a Jóisten, önmagunk, vagy nem tudom ki és mi

145 Korabeli publicisztikai zsargon nevezte így a Lukács-iskola tagjainál fiatalabb generációba tartozó, az interjú elején felsorolt filozófusokat, akik döntően Márkus György tanítványi köréhez tartoztak (pl. Bence György, Kis János, Erdélyi Ágnes, Ludassy Mária), de rendszerint ide sorolták például a Fehérhez kapcsolódó Radnóti Sándort is.

jelöl ki számunkra, akkor oda kell mennünk, ahol ezt a feladatot a leginkább képesek vagyunk elvégezni. Ahol kapunk egy állást, ahol nem gördítenek akadályokat a publikációink elé, és ahol nem kell szubaltern munkákat végezni a mindennapi kenyerünkért.

Én soha nem voltam igazából objektiváció-centrikus, mindig csak vázlatokat írtam. Persze én is megírtam a könyveimet, bizonyos értelemben ma furcsállom is, hogy az istenbe' jöttek ki belőlem. Volt egy nyomás, hogy könyvet kell írni. És ha van egy könyvre való gondolatom, akkor miért ne írjam meg? De nekem általában nem egy könyvre való gondolatom szokott születni, inkább ötleteim vannak. Ezen is veszekedtünk a végén, mert én azt mondtam: „Nézzétek, amit én ki tudok gondolni, annak kifejtésére nekem van elég időm, még akkor is, ha fordításból és hasonlókból élek." Ezt ők megint frivolitásnak érezték. Úgy érezték, hogy csak nem vallom be, hogy én is könyveket akarok írni. De nem akarok igazságtalan lenni. Volt egy adag túlzás abban, amit ilyenkor mondtam. Az az igazság, hogy amit elgondolok, azt nekem is kedvem van leírni. És amikor '77-ben kezdtem elfáradni, akkor nem mondom, hogy nem jött nekem jól, hogy két és fél évig nem voltam itthon. Azt sem mondom, hogy három-négy-öt évenként nem lelki szükségletem, hogy elmenjek egy időre. Ha itthon vagyok, nem sokra jutok. Szétszórom, szétaprózom magam, nemcsak a pénzkeresettel, hanem az olyanokkal is, mint amilyen most a Heideggerről szóló, több éve tartó munkánk.[146] Ez a munka mindannyiunkat érdekel, akik részt veszünk benne, és azt hiszem, elég sok mindent végig is gondoltam e munka során. De nem jutottam el odáig, hogy leüljek, és megfogalmazzak valamit. Ehhez nem az kell, hogy legyen három napom, mert három napom mindig van. Az kell, hogy egy kicsit lélegzetet tudjak venni.

Áginak mindenütt jó. Ő az a szerencsés lelki alkat, aki mindig és mindenben megtalálja a jót. Ági minden további nélkül itt maradt volna, eszébe nem jutott elmenni. Fehérnek eszébe jutott, Márkusnak eszébe jutott, de Márkus nehezen határozza el magát bármilyen változtatásra. Mégis Márkus volt az, aki itt tönkrement volna. Ő nem

146 Kardos András és barátai: Angyalosi Gergely, Bacsó Béla és Orosz István 1980-ban azzal keresték meg Vajda Mihályt, hogy olvassanak együtt fenomenológiai szövegeket – Husserlt és Schelert. Nagyjából egy év után áttértek a Heidegger-szövegek olvasására és értelmezésére. 1989-ben Heidegger *Lét és idő* című műve e kör fordításában jelent meg. VAJDA 2017a. 250–256. p.; HEIDEGGER 1989.

elég könnyed ahhoz, hogy félvállról vegye a munkát és szarokat vágjon oda fordítás címén, hogy így teremtsen időt a maga munkájára. Feri ragyogó irodalmi kritikus. Ő pártolta leginkább az emigrációt, és ő az, aki a legrosszabbul érzi magát az emigrációban. Ez előre látható volt.

Azt mondod, hogy az eltelt időben nagyjából ismét összehangolódtak az álláspontjaitok.

Azt hiszem.

Nem olvastam még, de átlapoztam Heller, Fehér és Márkus új közös művét, amely Diktatúra a szükségletek felett *címmel jelent meg. E könyv utolsó mondata így hangzik: „Mindhárom világ elnyomottjai egyesüljetek!"*[147] *Aki erről a világról könyvet ír, és így fejezi be, az szerintem a lelke mélyén nem adta föl a megváltástanra vagy nem is tudom mire épülő marxizmusát. Ebből a szempontból nem világos nekem, hol érzed a köztetek újra alakuló konvergenciákat.*

Erről nem tudok beszélni. Az az igazság – lehet, hogy szégyen is –, hogy nem nagyon ismerem az utóbbi években írt publikációikat. Az utóbbi időben ritkán jutottam el oda, hogy új dolgokat olvassak, és akkor is olyasmiket olvastam, amikről úgy éreztem, hogy segítségemre lesznek a magam világképének építésénél. Elvileg fontos lett volna, hiszen ezek az emberek máig nagyon közel állnak hozzám. Látnom kéne, hogy mit csinálnak, hova fejlődtek. Amit erről tudok, azt a beszélgetéseinkből tudom. Márkust már nagyon rég nem láttam. Fehérrel tavasszal voltam másfél napot Dubrovnikban. Heller itt volt ősszel pár napot, és akkor beszélgettünk.

De a kérdésed lényegére rátérve: én egy ilyen mondatot nem írnék le. Azért nem, mert ez azt jelenti: még mindig hiszünk abban, hogy majd létrejön az elnyomás nélküli állapot. Márpedig én ebben nem hiszek. Én abban hiszek, hogy a történelem olyan mozgás, amelyben a nagyobb elnyomástól a kisebb elnyomás felé haladó tendenciák is érvényesülhetnek, ahogyan ellenkező tendencia is kialakulhat. Azt hiszem, hogy a szociális helyzetek mindig ellentmondással terhesek, ezeknek

147 Valójában nem ez a könyv utolsó mondata, de a szerzők a könyv utolsó bekezdésében szögezik le, hogy „ez az egyetlen jelszó, amit habozás nélkül magukénak vallanak". Magyarul lásd: FEHÉR–HELLER–MÁRKUS 1991. 434. p.

az ellentmondásoknak a feloldása mindig konkrét szociális feladat. De nem tudhatjuk, hogy a különböző szociális harcok eredményeként létrejövő új állapot milyen újabb ellentmondásokat hordoz. Azt nem lehet célul kitűzni, hogy szüntessük meg az ellentmondásokat, mert akkor ott vagyunk a hegeli történelem végénél. Ellentmondás mindig marad, és az ellentmondásban mindig van elnyomás is. Ne csapjuk be magunkat! Józan ember azt is tudja, hogy van első és van második világ. Mind a kettő ipari civilizáció, akármilyen rosszul működik is a miénk, ez a bizonyos második világ. De kétségtelen tény, hogy ha a világ valamennyi országa iparilag csak arra a szintre akarná felhozni magát, amelyen mondjuk Magyarország áll – ez ökológiai kérdés –, az nem lenne lehetséges, már nem élnénk. Ilyen konkrétan kell látnunk a dolgokat. „Mindhárom világ elnyomottjai egyesüljetek!" – ez számomra csak egy üres lózung, ebben nincs semmi, nem vezet sehova.

Nem azt mondom, hogy ha Magyarországon élünk, akkor csak a magyarországi állapotokkal törődjünk, és ne érdekeljen bennünket például az, ami Iránban történik. Ez képtelenség. Érdekel bennünket, és állást foglalunk vele kapcsolatban. A dolgok összefüggenek, ma már ilyen a világ. De azt hinni, hogy az elnyomottak majd egyszerre mindenütt fellázadnak, és létrehozzák azt a világot, amelyikben nincs többé elnyomás... – hát ez a régi koncepció. Én két és fél évig egy nyugati országban éltem, nagyon jól ismerem annak a világnak az ellentmondásait, abszurditásait, embertelenségeit. Ha viszont választanom kell az egyik vagy a másik szisztéma között, akkor azt jobbnak tartom. De a kérdést nem is tudom többé így felvetni. Nem arról van szó, hogy meg kell vizsgálnunk, melyik az ideális rendszer, és azt át kell plántálnunk a többi országba is. Van olyan, hogy történelem.

Magyarország persze egész másképp nézne ki, ha a nyugati érdekszférába helyezték volna '45-ben. De ez nem jelenti azt, hogy e három világ között éles határvonalak vannak, és hogy a dolog úgy néz ki, hogy az első világ a demokrácia, a második a kommunista diktatúra, a harmadik pedig a nem tudom milyen diktatúrák világa. Törökország sose került az orosz érdekszférába, és a törökországi állapotokat egy pillanatig sem lehet összevetni a magyarországiakkal: Törökországot a török történelemmel a háta mögött, Magyarországot a magyar történelemmel a háta mögött lehet megérteni. De ha absztrakt szinten valaki azt a hülye kérdést teszi fel nekem, hogy melyik a jobb, akkor arra nem tudom azt mondani, hogy Törökország jobb, mint Magyarország, csak azért, mert az mégiscsak demokrácia.

Hivatkozott irodalom

ADORNATO–HELLER 1980. ÁGNES HELLER – FERDINANDO ADORNATO: *Per cambiare la vita.* Róma, 1980. Editori Riuniti.

BABARCZY 1999. *„Gondolom ez így is marad" – Vajda Mihály filozófus.* Babarczy Eszter interjúja. Magyar Narancs 1999. december 23.

BENCE–KIS–MÁRKUS 1992. BENCE GYÖRGY – KIS JÁNOS – MÁRKUS GYÖRGY: *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, 1992. Lukács Archívum.

BIBÓ 1982. BIBÓ ISTVÁN: *Emlékirat. Magyarország helyzete és a világhelyzet.* [1957] Budapest, 1982. AB Független Kiadó.

ELIAS 1987. ELIAS, NORBERT: *A civilizáció folyamata.* [Ford. Berényi Gábor] Budapest, 1987. Gondolat Kiadó.

ERDÉLYI 1980. ERDÉLYI ÁGNES: *Eltorzult kozmopolita alkat – avagy: ha a történetnek nincs általános tanulsága. Egy hazátlan bitang tévelygése és hazatalálása.* In: Bibó emlékkönyv. 1. kötet. Budapest, 1980. Magánkiadás. 166–172. p.

FEHÉR–HELLER–MÁRKUS 1991. FEHÉR FERENC – HELLER ÁGNES – MÁRKUS GYÖRGY: *Diktatúra a szükségletek felett* [Ford. Mezei György]. Budapest, 1991. Akadémiai Kiadó.

FEHÉR 1972. FEHÉR FERENC: *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuum válsága*, Budapest, 1972. Magvető Kiadó.

FÖLDES 2015. FÖLDES GYÖRGY: *Kádár János külpolitikája és nemzetközi tárgyalásai*. I. kötet. Budapest, 2015. Napvilág Kiadó.

GERŐ 1988. *Gerő Ernő rádióbeszéde 1956. október 23.* História 1988/6. 4–5. p.

HANKISS 1984. HANKISS ELEMÉR: *Második társadalom?* Valóság 1984/11. 25–44. p.

HEIDEGGER 1989. MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő* [Ford. Kardos András, Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Orosz István]. Budapest, 1989. Gondolat Kiadó.

HELLER 1966. HELLER ÁGNES: *Az aristotelési etika és az antik ethos*. Budapest, 1966. Akadémiai Kiadó.

HELLER 1967. HELLER ÁGNES: *A reneszánsz ember*. Budapest, 1967. Akadémiai Kiadó.

HELLER 1969. HELLER ÁGNES: *Egyén és közösség – Ellentét vagy látszatellentét*. In: Érték és történelem. Budapest, 1969. Magvető Kiadó. 55–75. p.

HELLER 1970. HELLER ÁGNES: *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1970.

HELLER 1976. HELLER ÁGNES: *Lukács György és Seidler Irma*. In: Portrévázlatok az etika történetéből. Budapest, 1976. Gondolat Kiadó. 385–422. p.

HELLER–KŐBÁNYAI 1998. HELLER ÁGNES – KŐBÁNYAI JÁNOS: *A bicikliző majom. Élet- és korrajz*. Budapest, 1998. Múlt és Jövő Kiadó.

HOBBES 1999. HOBBES, THOMAS: *Leviatán*. [Ford. Vámosi Pál]. I. kötet. Budapest, 1999. Kossuth Kiadó.

HUSZÁR 2002. *Kedves, jó Kádár Elvtárs! – Válogatás Kádár János levelezéséből, 1954–1989* [Szerk. Huszár Tibor]. Budapest, 2002. Osiris Kiadó.

KLANICZAY 1956. KLANICZAY TIBOR: *A realizmus kérdései a magyar irodalomban. Az Irodalomtörténeti Kongresszus vitái 1955. november 1–2–3*. Budapest, 1956. Akadémiai Kiadó.

KOMINTERN 1975. *A Kommunista Internacionálé válogatott dokumentumai*. Budapest, 1975. Kossuth Könyvkiadó.

KARDOS 2004. KARDOS ANDRÁS: *A véletlen tekintet. Esszék, kritikák*, Budapest, 2004. Gond-Cura Alapítvány.

KARDOS 2008. KARDOS ANDRÁS: *„Az iskolamester". Interjú Fehér Ferenccel*. In: Kardos András: Kritikus apák, 2008. Alföld Könyvek.

KARDOS–VAJDA 2015. KARDOS ANDRÁS – VAJDA MIHÁLY: *Kérdő evidenciák*, Debrecen 2015. Dupress Kiadó.

KONRÁD–SZELÉNYI 1989. KONRÁD GYÖRGY – SZELÉNYI IVÁN: *Az értelmiség útja az osztályhatalomig* [1978]. Budapest, 1989. Gondolat Kiadó.

KŐSZEG 2021. KŐSZEG FERENC: *Családi előhang*. In: Fekete Éva: Lukács György. Késleltetett életrajz. Pozsony, 2021. Kalligram Kiadó – Lukács Archívum Nemzetközi Alapítvány. 13–28. p.

LEHMANN 1998. LEHMANN MIKLÓS: *Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései. A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig*, Budapest, 1998. MTA Filozófiai Intézet.

LICSKÓ 2010. LICSKÓ GYÖRGY: *Az egykori Lenin Intézet és filozófia szakos diákjai az 1956-os forradalom időszakában.* Múltunk 2010/2. 105–121. p.

LOMAX 1976. LOMAX, BILL: *Hungary 1956.* London, 1976. Allen and Busby.

LOMAX 1989. LOMAX, BILL: *Magyarország 1956.* [Ford. Krassó György]. Budapest, 1989. Aura Kiadó.

LUKÁCS 1911. LUKÁCS GYÖRGY: *A modern dráma fejlődésének története.* Budapest, 1911. Franklin Társulat – Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda.

LUKÁCS 1948. LUKÁCS GYÖRGY: *A realizmus problémái.* Budapest, 1948. Athenaeum Kiadó.

LUKÁCS 1949. LUKÁCS GYÖRGY: *A polgári filozófia válsága.* Budapest, 1949. Hungária Kiadó.

LUKÁCS 1954. LUKÁCS GYÖRGY: *Az ész trónfosztása.* Budapest. 1954. Akadémiai Kiadó.

LUKÁCS 1970. LUKÁCS GYÖRGY: *Lenin* [Szerk. Vajda Mihály]. Budapest, 1970. Magvető Kiadó.

LUKÁCS 1971a. LUKÁCS GYÖRGY: *Történelem és osztálytudat* [1923]. Budapest, 1971. Akadémiai Kiadó.

LUKÁCS 1971b. LUKÁCS GYÖRGY: *Utam Marxhoz I–II. Válogatott filozófiai tanulmányok.* Budapest, 1971. Magvető Kiadó.

LUKÁCS 1978. LUKÁCS GYÖRGY: *A modern dráma fejlődésének története.* [1911] Budapest, 1978. Magvető Kiadó.

LUKÁCS 1985. LUKÁCS GYÖRGY: *Demokratisierung Heute und Morgen.* Budapest, 1985. Akadémiai Kiadó.

LUKÁCS 1987. LUKÁCS GYÖRGY: *Forradalomban* [Szerk. Mesterházi Miklós]. Budapest, 1987. Magvető Kiadó.

LUKÁCS 1988. LUKÁCS GYÖRGY: *A demokratizálódás jelene és jövője.* Budapest, 1988. Magvető Kiadó.

LUKÁCS–ACZÉL 1968. *Lukács György levele Aczél Györgynek.* Budapest [Kézirat], 1968. augusztus 24. MTA Kézirattár, Aczél György irathagyatéka.

LUKÁCS–SCHACHERL 1966. *La riforma economica in Ungheria e i problemi della democrazia socialista.* [BRUNO SCHACHERL interjúja LUKÁCS GYÖRGGYEL] L'Unità 1966. augusztus 28. (192. szám). 3.

MÁRKUS 1966. MÁRKUS GYÖRGY: *Marxizmus és „antropológia". Az emberi lényeg fogalma Marx filozófiájában.* Budapest, 1966. Akadémiai Kiadó.

MÁRKUS 1968. MÁRKUS GYÖRGY: *Viták és irányzatok a marxista filozófiában.* Kortárs 1968/7. 1109–1128.

MÁRKUS 2017. MÁRKUS GYÖRGY: *A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a „kultúra" problémája* [1973]. In: Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje. Budapest, 2017. Atlantisz Kiadó, 653–775. p.

MARX 1977. Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből.* Budapest, 1977. Kossuth Kiadó.

MARX–ENGELS 1977. *Marx–Engels válogatott művei*, I. kötet. Budapest, 1977. Kossuth Kiadó.

PETŐFI KÖR 1989. *A Petőfi Kör vitái hiteles jegyzőkönyvek alapján II. A filozófusvita.* Budapest, 1989. Kelenföld Kiadó–ELTE.

PÓR 2022. PÓR PÉTER: *Utolsó útitársak, Költők, esztéták.* Pozsony, 2022. Kalligram Kiadó.

RAINER M. 2016. RAINER M. JÁNOS: *Nagy Imre.* Budapest, 2016. Nagy Imre Alapítvány.

RÉVAI–GIMES 1952. RÉVAI JÓZSEF – GIMES MIKLÓS: *Vita irodalmunk helyzetéről.* Budapest, 1952. Szikra Kiadó.

SZABAD NÉP 1956. *Új, tavaszi seregszemle.* Szabad Nép 1956. október 23.

VAJDA 1958. VAJDA MIHÁLY: *Goethe „Vonzások és választások" (Wahlverwandschaften) című regényének etikai alapproblémái.* Szakdolgozat. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Filozófia Szak, 1958. Vajda Mihály irathagyatéka, Budapest Főváros Levéltára.

VAJDA 1968a. *Fasizmus bírálatok* [Fordította és az előszót írta Vajda Mihály]. In: Tájékoztató. A Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztályának Kiadványa. 1968/2. 151–220. p.

VAJDA 1968b. VAJDA MIHÁLY: *A zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához.* Budapest, 1968. Akadémiai Kiadó.

VAJDA 1969. VAJDA MIHÁLY: *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiája.* Budapest, 1969. Gondolat Kiadó.

VAJDA 1975. VAJDA MIHÁLY: *Marxismus, Existentialismus, Phänomenologie. Ein Dialog.* In: GYÖRGY LUKÁCS – ÁGNES HELLER – FERENC FEHÉR: Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule [Franciából fordította: Friedrich Griese]. Frankfurt am Main, 1975. Suhrkamp Verlag. 32–77. p.

VAJDA 1976a. VAJDA MIHÁLY: *Fascism as a mass movement.* London, 1976. Allison & Busby.

VAJDA 1976b. VAJDA MIHÁLY: *Utószó. A szabadság és az erkölcs antinómiái.* In: Fichte, Johann Gottlieb: Az erkölcstan rendszere [Szerk. és jegyzetek: Vajda Mihály], Budapest, 1976. Gondolat Kiadó. 721–765. p.

VAJDA 1989. VAJDA MIHÁLY: *Orosz szocializmus Közép-Európában.* Budapest, 1989. Századvég Kiadó.

VAJDA 1990. VAJDA MIHÁLY: *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak* [1977]. In: Vajda Mihály: Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista? Budapest, 1990. Gondolat Kiadó. 29–65. p.

VAJDA 1992. VAJDA MIHÁLY: *Változó evidenciák.* Budapest, 1992. Cserépfalvi–Századvég Kiadó.

VAJDA 1995. VAJDA MIHÁLY: *A fasizmusról* [1970]. Budapest, 1995. Osiris Kiadó.

VAJDA 2007. VAJDA MIHÁLY: *A sisakrostély-hatás.* Budapest, 2007. Pesti Kalligram Kiadó.

VAJDA 2013. *Vajda Mihály válogatott művei I. – Fiatalkori írások,* Pozsony, 2013. Kalligram Kiadó.

VAJDA 2015. *Vajda Mihály válogatott művei II. – Utam Marxtól.* Pozsony, 2015. Kalligram Kiadó.

VAJDA 2016. *Vajda Mihály válogatott művei III. – Rejtekutak a posztmodernben,* Pozsony, 2016. Kalligram Kiadó.

VAJDA 2017a. VAJDA MIHÁLY: *Szög a zsákból.* Budapest, 2017. Magvető Kiadó.

VAJDA 2017b. *Vajda Mihály válogatott művei IV. – A személyes emlékezet filozófiája*, Pozsony 2017. Kalligram Kiadó.

WEISS 2019. WEISS JÁNOS: *Heller Ágnes és a Magyar Filozófiai Szemle. Kis magyar filozófiatörténet.* Magyar Filozófiai Szemle, 2019/1. 213–230. p.

Névjegyzék

Aczél György (1917–1991): kommunista politikus, a Kádár-rendszer kultúrpolitikájának egyik legfőbb irányítója, ideológusa. Az interjú készítése idején az MSZMP KB kultúráért felelős titkára.

Angyalosi Gergely (1953–): kritikus, irodalomtörténész, filozófus. 1981 és 1984 között az ELTE BTK Világirodalmi Tanszékének aspiránsa. 1984-től az MTA Irodalomtudományi Intézetében dolgozott a XX. Századi Osztály munkatársaként, majd osztályvezetőjeként.

Bacsó Béla (1952–2024): esztéta, egyetemi tanár. Az egyetem elvégzése után rövid ideig a Magyar Színházi Intézet munkatársa volt, ahonnan politikai okok miatt elbocsátották. Szabadfoglalkozású íróként tevékenykedett a nyolcvanas években, majd 1994-től az ELTE BTK Esztétika Tanszék oktatója, 1997-től tanszékvezetője lett.

Bence György (1941–2006): filozófus, a demokratikus ellenzék és a szamizdatmozgalom egyik vezéralakja. A „Lukács-óvodának" nevezett csoport tagja, Márkus György tanítványa és munkatársa. 1973-ban foglalkoztatási és publikációs tilalommal sújtották, ezért a Lukács György, majd Márkus György témavezetésével írt doktori disszertációját csak 1989-ben védhette meg. A hetvenes–nyolcvanas években szabadfoglalkozású fordítóként, szerkesztőként tevékenykedett.

Bíró András (1925–2024): újságíró, emberi jogi aktivista. Az 1956-os forradalom után elmenekült Magyarországról és Franciaországban telepedett le. 1986-ban tért vissza Magyarországra.

Bernstein, Eduard (1850–1932): szocialista politikai teoretikus, a „reformizmus" irányzatának alapítója. Álláspontja szerint a szocializmusról alkotott elképzeléseket nem forradalom, hanem a fennálló rend keretein belül, reformok útján kell megvalósítani.

Bibó István (1911–1979): jogász, az 1945 utáni Magyarország legjelentősebb politikai teoretikusa. 1956-ban a harmadik Nagy Imre-kormány államminisztere. 1957 májusában letartóztatták, 1958 augusztusában életfogytiglani börtönre ítélték. 1963-ban amnesztiával szabadult, ezután nyugdíjba vonulásáig a Központi Statisztikai Hivatal Könyvtárában dolgozott.

Brezsnyev, Leonyid Iljics (1906–1982): szovjet politikus, 1964-től haláláig a Szovjetunió Kommunista Pártja Központi Bizottsága első titkáraként, majd főtitkáraként a Szovjetunió teljhatalmú vezetője. 1964-ben támogatóival elérte, hogy a Központi Bizottság megszavazza Hruscsov hatalomból történő eltávolítását. Hatalomba kerülése után Hruscsov reformjait fokozatosan visszavonta, és a Szovjetunión belül a konzervatív, regresszív politika vált uralkodóvá.

Csernyenko, Konsztantyin Usztyinovics (1911–1985): szovjet politikus, a brezsnyevi vonal követője. 1984. február 13-tól haláláig, 1985. március 10-ig a Szovjetunió Kommunista Pártja Központi Bizottságának főtitkára.

Dalos György (1943–): történész, író, műfordító. A hatvanas évek végén egy baloldali rendszerkritikus diákcsoport tagja. 1967–68-ban államellenes összeesküvés vádjával bíróság elé állították és hét havi felfüggesztett börtönre ítélték. A '70-es évektől a demokratikus ellenzék meghatározó alakja. A rendszerváltásig főként fordítóként tevékenykedett. 1995 óta Berlinben él.

Demszky Gábor (1952–): jogász, szociológus, politikus. A demokratikus ellenzék és a szamizdat-mozgalom fontos képviselője. 1990 és 2010 között Budapest főpolgármestere.

Dubček, Alexander (1921–1992): szlovák kommunista politikus, 1968. január 5-től a Csehszlovák Kommunista Párt Központi Bizottsága első titkáraként rövid ideig Csehszlovákia vezetője, kísérletet tett

a kormányzás liberalizálására, a „Prágai Tavasz" kulcsfigurája. 1969 áprilisában kényszerült távozásra tisztségéből, 1970-ben a pártból is kizárták.

Elias, Norbert (1897–1990): német szociológus. *A civilizáció folyamata* című nagyhatású történeti-szociológiai műve először 1939-ben jelent meg Bázelben.

Erdélyi Ágnes (1944–): filozófiatörténész, Wilhelm Dilthey és Max Weber filozófiájának elismert szakértője. A hatvanas években Márkus György köréhez tartozott. A „Lukács-óvodának" nevezett csoport tagja.

Fehér Ferenc (1933–1994): filozófus, esztéta, Lukács György tanítványa, Heller Ágnes második férje, a Budapesti Iskola tagja. 1977-ben Heller Ágnessel és a Márkus házaspárral egy időben emigrált. Előbb Ausztráliában, majd 1986-tól New Yorkban élt.

Fekete Sándor (1927–2001): író, újságíró, irodalomtörténész. A Nagy Imre-csoport tagja, Gimes Miklós barátja és munkatársa. 1956–57 fordulóján *Hungaricus* álnéven, röpiratban elemezte a forradalom történetét. 1958-ban letartóztatták és illegális szervezkedésért kilenc év börtönre ítélték, 1963-ban amnesztiával szabadult. A '80-as években az *Új Tükör* című hetilap szerkesztője, majd főszerkesztője.

Fellini, Federico (1920–1993): olasz filmrendező. Legismertebb filmjei: *Országúton* (1954), *Szélhámosok* (1955), *Cabiria éjszakái* (1957), *Az édes élet* (1960), *8 és 1/2* (1963), *Amarcord* (1973), *Casanova* (1976).

Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814): német filozófus, Schelling és Hegel mellett a német idealizmus legfontosabb képviselője, legfőbb célja a filozófiának, mint „tudománytannak", azaz a „tudás tudományának" megalapozása.

Fodor Ákos (1945–2015): költő, műfordító, a haiku műfajának legismertebb hazai művelője.

Forczek Ákos (1984–): filozófiatörténész, 2020-tól az ELTE BTK Filozófiai Intézetének oktatója.

Gerő Ernő (1898–1980): kommunista politikus. 1945 után különböző kormányzati és párttisztségekben fontos szerepet játszott Magyarország szovjetizálásában. 1949-től 1953-ig Rákosi Mátyás és Farkas Mihály mellett az országot teljhatalommal irányító csúcsbizottság, a „trojka" tagja. 1956. július 1. és október 25. között a Magyar Dolgozók Pártja Központi Vezetőségének első titkára, az ország első számú politikai vezetője. A forradalom idején Moszkvába menekült, ahonnan csak 1960-ban térhetett haza.

Háber Judit (1935–1988): szociológus, Vajda Mihály első felesége.

Hankiss Elemér (1928–2015): szociológus, irodalomtörténész. 1965-től 1975-ig az MTA Irodalomtudományi Intézetének kutatója, majd az MTA Szociológiai Kutatóintézet Értékszociológiai és Módszertani Osztályának vezetője, 1996–1998 között a Szociológiai Intézet igazgatója. A magyar értékszociológiai vizsgálatok elindítója. 1990. augusztus és 1993. január között a Magyar Televízió elnöke.

Haraszti Miklós (1945–): író, újságíró, politikus. A hatvanas évek végén egy baloldali rendszerkritikus diákcsoport tagja. *Darabbér* című szociográfiájának megírása után letartóztatták, 1974 januárjában nyolc hónap felfüggesztett börtönre ítélték. A szamizdatmozgalom egyik alapítója, a demokratikus ellenzék egyik vezéralakja.

Hegedüs András (1922–1999): kommunista politikus, szociológus. Az ötvenes években számos kormányzati pozíció betöltése után 1955. április 18. és 1956. október 24. között a Minisztertanács elnöke lett. 1956. október 28-án antedatálva aláírta a szovjet hadsereg segítségül hívásáról szóló kérelmet. A forradalom idején Moszkvába menekült, ahonnan 1958 őszén térhetett haza. 1963 és 1968 között az általa alapított MTA Szociológiai Kutatócsoport igazgatója. Az 1970-es évektől a Kádár-rendszer formálódó ellenzékének meghatározó alakja.

Heidegger, Martin (1889–1976): német filozófus, a XX. század egyik legjelentősebb gondolkodója. Filozófiájának középpontjában a lét, a létezés problémája áll. Fő műve, a *Lét és idő* 1927-ben jelent meg.

Heller Ágnes (1929–2019): filozófus, esztéta, Lukács György tanítványa. A Budapesti Iskola tagja. 1968-ban a csehszlovákiai bevonulást

elítélő korčulai nyilatkozat egyik aláírója. 1973-ban elbocsátották állásából és publikációs tilalommal sújtották. 1977-ben férjével, Fehér Ferenccel emigrált. Előbb Ausztráliában, majd 1986-tól az Egyesült Államokban élt. 1986-tól két és fél évtizeden át a New York-i New School for Social Research egyetemi tanára.

Herczeg Ferenc (1863–1954): a Horthy-korszak legnépszerűbb írója, színműírója, 1894 és 1944 között az Új Idők című irodalmi hetilap főszerkesztője, 1927-től a Magyar Revíziós Liga elnöke.

Hermann István (1925–1986): marxista filozófus, Lukács György tanítványa, Heller Ágnes első férje. 1967-től 1972-ig az MTA Filozófiai Intézetének főmunkatársa. 1973-tól az ELTE BTK filozófiatörténeti tanszékének, 1977-től haláláig az egyetem Marxizmus–Leninizmus Tanszékcsoportjának vezetője.

Hobbes, Thomas (1588–1679): angol filozófus. Legnagyobb hatású műve a politikai-filozófiai kérdésekkel foglalkozó, 1651-ben megjelent *Leviatán*.

Hodosán Róza (1954–): szociológus, a demokratikus ellenzék fontos képviselője, az AB Kiadó szerkesztője és terjesztője.

Hruscsov, Nyikita Szergejevics (1894–1971): szovjet kommunista politikus, aki számos pártfunkció betöltése után, Sztálin halálát követően a Szovjetunió Kommunista Pártja Központi Bizottságának első titkára lett, 1958-tól 1964-ig miniszterelnök is. Az 1956. február 14-én kezdődő XX. pártkongresszus zárt ülésén elhangzó nagy hatású „titkos beszédében" pellengérre állította a sztálini időszak bűneit. 1964-ben pucsszerűen leváltották párt- és állami tisztségeiből.

Husserl, Edmund (1859–1938): német filozófus, a fenomenológia irányzatának megalapítója. Ismertebb művei: a *Logikai vizsgálódások* (1900–1901), *A filozófia mint szigorú tudomány* (1913), a *Formális és transzcendentális logika* (1929), *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* (1937).

Jánossy Ferenc (1914–1997): közgazdász, Lukács György nevelt fia.

Jaruzelski, Wojciech (1923–2014): lengyel tábornok, kommunista politikus. 1981-től miniszterelnökként és a Lengyel Egyesült Munkáspárt Központi Bizottsága első titkáraként Lengyelország első számú vezetője. 1981. december 13-án szükségállapotot hirdetett ki Lengyelországban, amelyet 1983. július 22-ig tartottak fent. 1985–1989 között lengyel államfő.

Kádár János (1912–1989): kommunista politikus, számos párt- és kormányzati funkció betöltője. Az 1956-os forradalom és szabadságharc leverése után a Magyar Szocialista Munkáspárt és Magyarország első számú vezetője. 1988-ban az érdemi hatáskör nélküli pártelnöki tisztségbe buktatták.

Kardos András (1953–): esztéta, irodalomkritikus. A '80-as évektől Vajda Mihály közeli barátja.

Kafka, Franz (1883–1924): német nyelven alkotó, cseh származású, zsidó író. Főbb művei *Az átváltozás* (1912), *A per* (megjelent: 1925) és *A kastély* (megjelent: 1926).

Kekkonen, Urho Kaleva (1900–1986): finn politikus. 1950–1953, majd 1954–1956 között miniszterelnök, 1956–1982 között Finnország elnöke, a Szovjetunióval szembeni „baráti semlegesség" politikájának képviselője.

Kemény István (1925–2008): szociológus. 1977-ben Párizsba emigrált, 1978–1981-ig a Maison des Sciences de l'Homme, 1983–1990 között az École des Hautes Études en Sciences Sociales munkatársa. A *Magyar Füzetek* szerkesztője. 1990-ben tért haza, ezután az MTA Szociológiai Intézetének tudományos tanácsadója volt. Többek között a munkásság életkörülményeivel, a cigánysággal és a szegénység kérdéseivel foglalkozott.

Kende Péter (1927–): szociológus, politikai író. Az 1956-os forradalom után elhagyta Magyarországot. Az 1978-ban alapított Párizsi Magyar Füzetek kiadója és szerkesztője volt. 1960-tól a Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) munkatársaként dolgozott, 1969-től az Université Paris Nanterre és az École des Hautes Études en Science Social (EHESS) tanára volt.

Kenedi János (1947–): író, újságíró, kritikus. 1970-ben illegális kiadványok terjesztése miatt eltávolították a Magvető Kiadónál betöltött állásából, ezt követően alkalmi szociológiai munkákból élt. A demokratikus ellenzék egyik vezető alakja. 1990 után az 1956-os Intézet munkatársa.

Kis János (1943–): filozófus, a „Lukács-óvodának" nevezett csoport tagja, Márkus György tanítványa és munkatársa. A demokratikus ellenzék és a szamizdatmozgalom vezéralakja, a rendszerváltást követően liberális politikus, a Közép-Európai Egyetem (CEU) professzora.

Konrád György (1933–2019): író, esszéista, szociológus, a kortárs magyar próza nemzetközileg ismert alakja. Miután 1974-ben külföldre juttatták Szelényi Ivánnal közösen írt, *Az értelmiség útja az osztályhatalomig* című művüket, a hatalom az ország elhagyására kényszerítette őket. 1980-ban visszaköltözött és a hazai demokratikus ellenzék fontos alakjává vált.

Könczöl Csaba (1947–2004): esszéíró, kritikus, szerkesztő. a Magvető Kiadó szerkesztője, ahonnan 1971-ben politikai elkötelezettsége miatt elbocsájtják. 1985–1986-ban a New York-i Columbia Egyetem kutatója. A demokratikus ellenzék meghatározó személyisége.

Lenin, Vlagyimir Iljics (1870–1924): marxista gondolkodó, forradalmár, kommunista politikus, az 1917-es forradalmat követően a népbiztosok tanácsának elnöki posztját, majd a pártfőtitkári posztot betöltő politikusként a Szovjetunió első vezetője.

Liska Tibor (1925–1994): közgazdász, az államszocialista rendszer kritikusa, a vállalkozói szocializmus koncepciójának megalkotója.

Lomax, Bill (1944–): brit történész, a *Hungary 1956* című könyv szerzője.

Lukács György (1885–1971): filozófus, esztéta, egyetemi tanár, a XX. századi marxista filozófia meghatározó alakja, a legnagyobb hatású magyar filozófus. Tanítványainak egy csoportja alkotja a '60-as években a Budapesti Iskolát.

Malgot István (1941–) szobrász, rendező, az Orfeo Csoport alapítója és vezetője 1969–1972 között.

Márkus György (1934–2016): filozófus. Lukács György köréhez tartozott, a Budapesti Iskola tagja. 1968-ban a csehszlovákiai bevonulást elítélő korčulai nyilatkozat egyik aláírója. 1973-ban elbocsátották állásából és publikációs tilalommal sújtották. 1977-ben emigrált, később a Sydney Egyetem professzora lett.

Márkus Mária (1936–2017): lengyel származású szociológus, Márkus György felesége, gyakran a Budapesti Iskola tagjaként hivatkoznak rá. A korčulai nyilatkozat egyik aláírója.

Marx, Karl (1818–1883): német filozófus, közgazdász, a kommunista munkásmozgalom legfontosabb teoretikusa. Ismertebb művei: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből* (1844), *A Kommunista Párt kiáltványa* (1848), *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai* (1857/58), *A tőke I–II–III.* (1867, 1885, 1894).

Nagy Imre (1896–1958): kommunista politikus, az 1956-os forradalom és szabadságharc vértanúja. Számos párt- és állami funkció betöltése után 1953 júliusától 1955 áprilisáig Magyarország miniszterelnöke. A forradalom idején 1956. október 24-től ismét miniszterelnök. A forradalmat követően a Kádár-kormányzat 1958-ban bíróság elé állíttatta, júniusban halálra ítélték és kivégezték.

Nagy Jenő (1952–): filozófus, szerkesztő, 1978 és 1980 között az ELTE BTK Filozófia Tanszékén dolgozott, majd ellenzéki tevékenysége miatt elbocsátották. Részt vett az ellenzéki AB Kiadó létrehozásában; az ABC Kiadó megalapítója. 1986-ban indította el *Demokrata* című lapját.

Nemes István Egon (1953–): énekes, dalszövegíró, az Orfeo művészcsoport tagja.

Nietzsche, Friedrich (1844–1900): német filozófus. Legismertebb írásai: *A tragédia születése* (1871), *Túl jón és rosszon* (1886), *Vidám tudomány* (1883), *Így szólott Zarathustra* (1883), *Adalék a morál genealógiájához*

(1888), *Ecce homo* (1878), *Emberi, túlságosan is emberi* (1878), *Az Antikrisztus* (1898).

Orosz István (1950–2012): esszéista, kritikus, fordító, ellenzéki aktivista. 1976–1985 között szabadfoglalkozású fordítóként, 1979–1983 között a *Mozgó Világ* külső munkatársaként dolgozott. 1985–1986 között a Nyitott Társadalom Alapítvány ösztöndíjasaként Exeterben tanult és a *BBC* külső munkatársaként tevékenykedett. 1988-tól Angliában élt, a *BBC*-nek és a *Digital*nak dolgozott.

Pándi Pál (1926–1987): irodalomtörténész, kritikus, szerkesztő, egyetemi tanár, az MSZMP meghatározó művelődéspolitikusa.

Piros László (1917–2006): kommunista politikus. 1953 júliusától tagja a Nagy Imre kormánynak: először a belügyminiszter első helyettese, 1954 júliusától belügyminiszter. 1956. október 23-án tagja lett az MDP KV által, a felkelés leverésére megalakított Katonai Bizottságnak. A forradalom idején Moszkvába menekült, onnan csak 1958 augusztusában térhetett haza.

Pongrátz Gergely (1932–2005): 1956 októberében a Corvin közi fegyveres felkelőcsoport tagja, november elején a Corvin közi felkelők vezetője. 1956 novemberében elhagyta az országot. 1982-ben először Chicagóban jelent meg *Corvin köz – 1956* című könyve. 1991-ben költözött vissza Magyarországra.

Pór Péter (1940–): Franciaországban élő magyar irodalomtörténész.

Puskás Ferenc (Puskás Öcsi) (1927–): olimpiai arany- és világbajnoki ezüstérmes labdarúgó.

Radnóti Sándor (1946–): filozófus, esztéta, szerkesztő, a „Lukács-óvodának" nevezett csoport tagja, Fehér Ferenc tanítványa. 1979-ben a Charta '77 melletti szolidaritási nyilatkozat egyik kezdeményezője, emiatt 1980-ban állásvesztéssel sújtják. A demokratikus ellenzék fontos szereplője. 1993-tól az ELTE BTK egyetemi tanára.

Rajk László (1909–1949): kommunista politikus. Számos pártfunkciója mellett 1946-tól belügy-, 1948-tól külügyminiszter. 1949-ben a

moszkovita Rákosi–Gerő–Farkas-kör le akart számolni párton belüli riválisaival, Rákosi utasítására perbe fogták, koncepciós perben kémkedés vádjával elítélték és kivégezték. 1956. október 6-i újratemetése százezres tömegdemonstrációvá vált.

Rákosi Mátyás (1892–1971): kommunista politikus, 1945–1956 között a Magyar Kommunista Párt, illetve a Magyar Dolgozók Pártja főtitkáraként, majd az MDP Központi Vezetősége első titkáraként, 1952–1953-ban a Minisztertanács elnökeként Magyarország teljhatalmú vezetője. 1956 júliusában szovjet nyomásra a KV eltávolította pozíciójából, ami után a Szovjetunióba távozott.

Révai József (1898–1959): író, kommunista politikus. Az egyik vezető moszkovita politikus, 1948-tól 1953-ig a magyar kultúrpolitika legmeghatározóbb alakja és ideológusa. Számos pártfunkciója mellett 1949 és 1953 között népművelési miniszter. A Lukács-vitában (1949–1950) és a Felelet-vitában (1952) a kultúra teljhatalmú uraként nyilvánult meg.

Rudas László (1885–1950): filozófus, egyetemi tanár, a Rákosi-korszakban az MKP Központi Pártiskolájának igazgatója, majd a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem tanára és első rektora, a kor meghatározó ideológusa.

Scheler, Max (1874–1928): német filozófus, Husserl fenomenológiai módszerének követője, Kant – általa formalistának tartott – etikájának kritikusa. Főbb művei: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (1913), *Az ember helye a kozmoszban* (1928).

Seidler Irma (1882–1911): festőművész, Lukács György fiatalkori szerelme.

Sós Vilmos (1933–2019): filozófus, ismeretelmélettel és jogfilozófiával foglalkozott. 1968-ban a csehszlovákiai bevonulást elítélő korčulai nyilatkozat egyik aláírója volt.

Szalai Pál (1935–2003): eszmetörténész, baloldali közíró, a demokratikus ellenzék tagja, 1990 előtt a magyarországi szamizdat sajtó fontos szerzője.

Szántó Zoltán (1893–1977): diplomata, kommunista politikus. Az 1956. október 23-ról 24-re virradó éjszaka a Politikai Bizottság tagjává választották, október 28-án az MDP elnökségébe került. November 3-án államminiszter lett. Ellenezte a Varsói Szerződés felmondását. November 4-én Nagy Imrével és közvetlen munkatársaival menedékjogot kapott a jugoszláv nagykövetségen. A Nagy Imre-perben Nagy Imre ellen vallott, ezért elkerülte a felelősségre vonást.

Szelényi Iván (1938–): szociológus. A '60-as években az MTA Szociológiai Intézet kutatója, majd osztályvezetője. Miután 1974-ben külföldre juttatták Konrád Györggyel közösen írt, *Az értelmiség útja az osztályhatalomig* című művüket, letartóztatták, majd emigrációra kényszerítették őket. 1976-ban Ausztráliába, majd 1981-ben az Egyesült Államokba költözött, New Yorkban, Los Angelesben, majd New Havenben, a Yale Egyetemen lett egyetemi tanár.

Szigeti József (1921–1912): marxista filozófus, 1959 és 1968 között a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója.

Sztálin, Joszif Visszarionovics (1878–1953): szovjet politikus, 1922-től 1934-ig az Oroszországi Kommunista Párt, később az Össz-szövetségi Kommunista Párt Központi Bizottságának főtitkára, 1934-től haláláig titkára. A Szovjetunió első számú vezetője, 1946–1953 között a Minisztertanács elnöke.

Tordai Zádor (1924–2010): kolozsvári születésű filozófus, 1960-ban települt Magyarországra. Az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa, az egzisztencializmus filozófiájának szakértője. 1968-ban a csehszlovákiai bevonulást elítélő korčulai nyilatkozat egyik aláírója.

Tóth Pál Andrásné született Bodó Piroska (1902–?): Lukács György utolsó bejárónője.

Tőkei Ferenc (1930–2000): sinológus, filozófus, egyetemi tanár. Többek között kínai irodalomtörténettel és az ázsiai termelési mód vizsgálatával foglalkozott. 1968-ban jelen volt a Korčulai Nyári Egyetemen, a tiltakozó nyilatkozatot azonban nem írta alá.

moszkovita Rákosi–Gerő–Farkas-kör le akart számolni párton belüli riválisaival, Rákosi utasítására perbe fogták, koncepciós perben kémkedés vádjával elítélték és kivégezték. 1956. október 6-i újratemetése százezres tömegdemonstrációvá vált.

Rákosi Mátyás (1892–1971): kommunista politikus, 1945–1956 között a Magyar Kommunista Párt, illetve a Magyar Dolgozók Pártja főtitkáraként, majd az MDP Központi Vezetősége első titkáraként, 1952–1953-ban a Minisztertanács elnökeként Magyarország teljhatalmú vezetője. 1956 júliusában szovjet nyomásra a KV eltávolította pozíciójából, ami után a Szovjetunióba távozott.

Révai József (1898–1959): író, kommunista politikus. Az egyik vezető moszkovita politikus, 1948-tól 1953-ig a magyar kultúrpolitika legmeghatározóbb alakja és ideológusa. Számos pártfunkciója mellett 1949 és 1953 között népművelési miniszter. A Lukács-vitában (1949–1950) és a Felelet-vitában (1952) a kultúra teljhatalmú uraként nyilvánult meg.

Rudas László (1885–1950): filozófus, egyetemi tanár, a Rákosi-korszakban az MKP Központi Pártiskolájának igazgatója, majd a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem tanára és első rektora, a kor meghatározó ideológusa.

Scheler, Max (1874–1928): német filozófus, Husserl fenomenológiai módszerének követője, Kant – általa formalistának tartott – etikájának kritikusa. Főbb művei: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (1913), *Az ember helye a kozmoszban* (1928).

Seidler Irma (1882–1911): festőművész, Lukács György fiatalkori szerelme.

Sós Vilmos (1933–2019): filozófus, ismeretelmélettel és jogfilozófiával foglalkozott. 1968-ban a csehszlovákiai bevonulást elítélő korčulai nyilatkozat egyik aláírója volt.

Szalai Pál (1935–2003): eszmetörténész, baloldali közíró, a demokratikus ellenzék tagja, 1990 előtt a magyarországi szamizdat sajtó fontos szerzője.

Szántó Zoltán (1893–1977): diplomata, kommunista politikus. Az 1956. október 23-ról 24-re virradó éjszaka a Politikai Bizottság tagjává választották, október 28-án az MDP elnökségébe került. November 3-án államminiszter lett. Ellenezte a Varsói Szerződés felmondását. November 4-én Nagy Imrével és közvetlen munkatársaival menedékjogot kapott a jugoszláv nagykövetségen. A Nagy Imre-perben Nagy Imre ellen vallott, ezért elkerülte a felelősségre vonást.

Szelényi Iván (1938–): szociológus. A '60-as években az MTA Szociológiai Intézet kutatója, majd osztályvezetője. Miután 1974-ben külföldre juttatták Konrád Györggyel közösen írt, *Az értelmiség útja az osztályhatalomig* című művüket, letartóztatták, majd emigrációra kényszerítették őket. 1976-ban Ausztráliába, majd 1981-ben az Egyesült Államokba költözött, New Yorkban, Los Angelesben, majd New Havenben, a Yale Egyetemen lett egyetemi tanár.

Szigeti József (1921–1912): marxista filozófus, 1959 és 1968 között a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének igazgatója.

Sztálin, Joszif Visszarionovics (1878–1953): szovjet politikus, 1922-től 1934-ig az Oroszországi Kommunista Párt, később az Össz-szövetségi Kommunista Párt Központi Bizottságának főtitkára, 1934-től haláláig titkára. A Szovjetunió első számú vezetője, 1946–1953 között a Minisztertanács elnöke.

Tordai Zádor (1924–2010): kolozsvári születésű filozófus, 1960-ban települt Magyarországra. Az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa, az egzisztencializmus filozófiájának szakértője. 1968-ban a csehszlovákiai bevonulást elítélő korčulai nyilatkozat egyik aláírója.

Tóth Pál Andrásné született Bodó Piroska (1902–?): Lukács György utolsó bejárónője.

Tőkei Ferenc (1930–2000): sinológus, filozófus, egyetemi tanár. Többek között kínai irodalomtörténettel és az ázsiai termelési mód vizsgálatával foglalkozott. 1968-ban jelen volt a Korčulai Nyári Egyetemen, a tiltakozó nyilatkozatot azonban nem írta alá.

Vajda Mihály (1935–2023)
filozófus, a Budapesti Iskola tagja. Jelentős fenomenológiai és politikai szociológiai művek szerzője, a hetvenes években fokozatosan eltávolodott a marxizmustól. 1973-ban elbocsátották állásából, és publikációs tilalommal sújtották. 1977-ben Brémában vendégprofesszor lett, a Budapesti Iskola tagjaival ellentétben nem emigrált, külföldi tanítása után hazatért. A rendszerváltást követően, 1990-től a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Filozófiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára, 2005-től 2009-ig az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója volt.

Kardos András (1953–)
esztéta, irodalomkritikus. 1977-ben végzett az ELTE magyar–esztétika szakán, majd az Akadémiai Kiadónál dolgozott. 1980-ban ellenzéki tevékenysége miatt elveszítette állását. Ebben az időszakban kötött szoros barátságot Vajda Mihállyal. A köré szerveződő fiatal filozófusok társaságában részt vett Heidegger *Lét és idő* című művének fordításában. Tíz év kényszerű munkanélküliség után az MTA Lukács Archívumának tudományos kutatója és Debrecenben a Filozófia Tanszék oktatója volt.

VAJDA MIHALY
SZEMBESULES
BESZELGETES LUKACS GYÖRGY BUDA
5 999860 353072

Budapesti Iskola Archívum

Kardos András a nyolcvanas években több évig kérlelte Vajda Mihályt, a Budapesti Iskola Magyarországon maradt tagját, hogy készítsenek egy hosszú interjút Lukács Györgyhöz fűződő kapcsolatáról, a Lukács köré szerveződő Budapesti Iskoláról, az Iskola felbomlásának körülményeiről. Az interjú végül 1984-ben készült el, a gépelt kéziratot azonban a rendőrség elkobozta. Az interjú kéziratának másolata, amely e kötet alapjául szolgált, közel négy évtizeddel később került elő a másolatról elfeledkező Vajda Mihály pincéjéből. A filozófus halála után megjelenő beszélgetés Lukács György Budapesti Iskolájának történetéről, dinamikájáról, érdemeiről és tévedéseiről szóló kritikai számvetés. A kötet fontos történeti és filozófiai kérdéseket feszeget: Miért nem Nyugat-Európában vált a marxizmus a társadalom egészét átalakító ideológiává? Melyek az Iskola gondolati magját meghatározó filozófiai alapgondolatok, és melyek ezek legfőbb elméleti problémái? Hogyan alkotható meg egy az individuum fejlődéséről szóló filozófiai teória a marxizmus háttérbe szorulása után? Hogyan azonosíthatók az Iskola elméleti célkitűzéseivel szorosan összefüggő politikai illúziók?